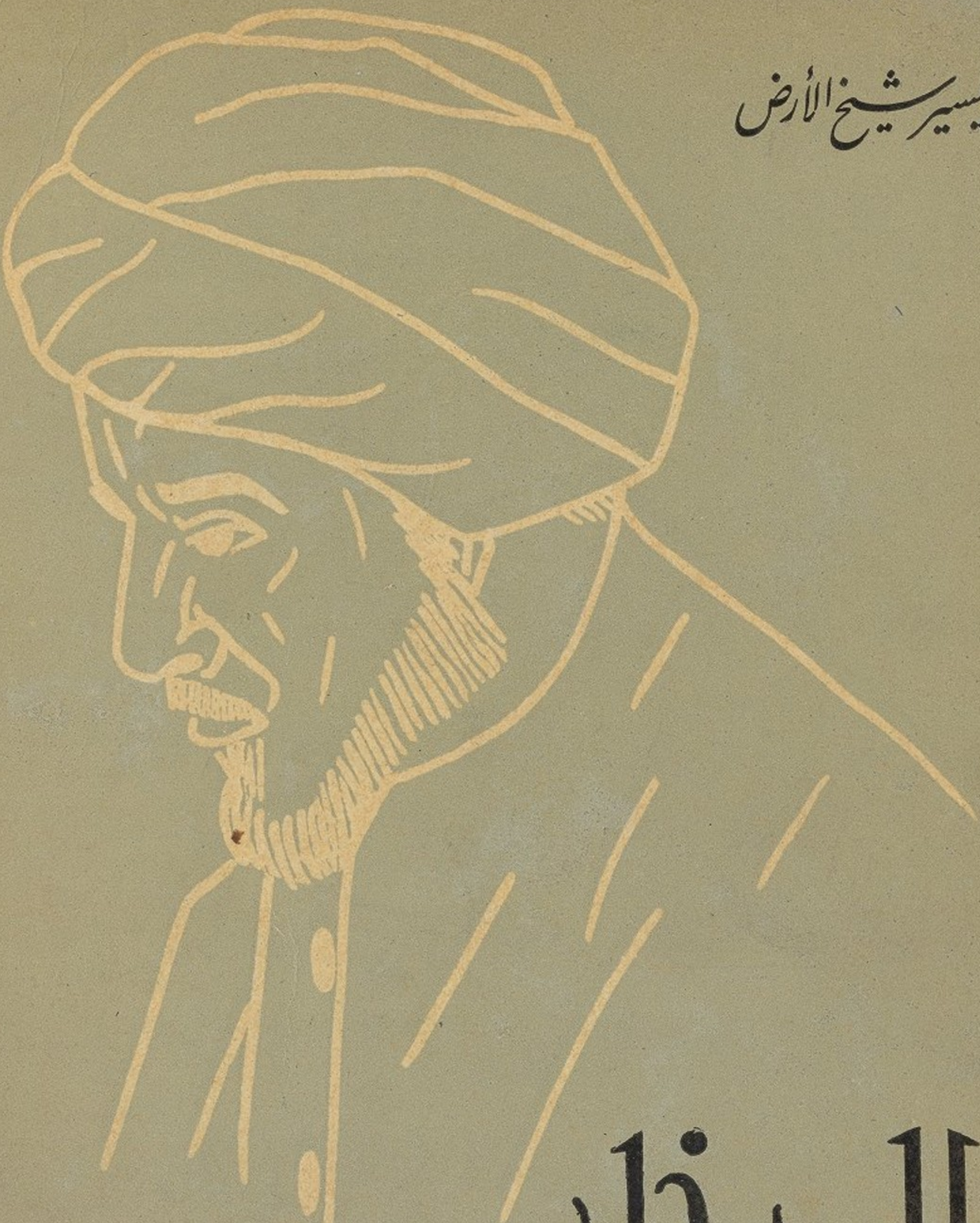
تيسير شيخ الأرض



المدخل الى فلسفة ابن سينا

دار الأنوار
بيروت لبنان

المدخل الى فلسفة ابن سينا

كتب المؤلف

(١) كتب فلسفية مترجمة

١ – فرويد ، تأليف ادغار بيش ، دار بيروت ، بيروت ١٩٥٤

٢ - الديالكتيكية ؛ تأليف بول فولكييه ، دار بيروت ، بيروت ١٩٥٥ (طبعة ثانية ، بيروت ١٩٥٩) .

٣ – برغسون ، تأليف فرنسوا ماير ، دار بيروت ، بيروت ١٩٥٥

٤ الشخصانية ، تأليف عما نوئيل مونييه ، دار بيروت ، بيروت ١٩٥٦

٥ – ديكارت ، تأليف اندريه كريسون ، دار بيروت ، بيروت ١٩٥٦

٦ – الفلسفة الوجودية ، تأليف جان فال ، دار بيروت ، بيروت ١٩٥٨

٧ – تأملات ديكارتية ،تأليف ادموند هوسرل ، دار بيروت ، بيروت١٩٥٨

٨ – اسبينورا ، تأليف اندريه كريسون ، دار الأنوار ، بيروت ١٩٦٦

(٢) كتب في الفلسفة الاسلامية

١ – الغزالي ، سلسلة اعلام الفكر العربي (٦) منشورات دار الشرق الجديد الطبعة الاولى (حزيران) بيروت ١٩٦٠

٢ – ابن طفيل، سلسلة اعلام الفكر العربي (١٨) منشورات دار الشرق الجديد الطبعة الاولى (تشرين الاول) بيروت ١٩٦٠

٣ ابن سينا ، سلسلة اعلام الفكر العربي (٢٢) منشورات دار الشرق الجديد الطبعة الاولى (آب) بيروت ١٩٦٢

٤ – ابن باجة ، سلسلة مفكرون من الشرق والغرب (١) ، دار الانوار الطبعة الاولى (كانون الاول) بيروت ١٩٦٥

٥ – ابن خلدون ، سلسلة مفكرون من الشرق والغرب (٣) ، دار الانوار ، الطبعة الاولى (كانون الثاني) بيروت ١٩٦٦

تيسير شيخ الأرض

المدخل إلى فلسفة ابن سينا

دار الأنوار
بيروت لبنان

الطبعة الاولى
شباط ١٩٦٧

تقديم

نضع بين أيدي القراء ، هذه الدراسة عن فلسفة ابن سينا، المعلم الثالث . واذا قلنا عن فلسفة ابن سينا ، فلأننا اقتصرنا على دراسة فلسفته دون سواها من جوانب نشاطه المختلفة . اذ ان ابن سينا كان طبيباً وشاعراً ورياضياً وعالماً ، فضلا عن كونه فيلسوفاً . ولكننا ضربنا صفحاً — الا عرضاً — عن كل ذلك ، وحصرنا جهودنا في فهم فلسفته .

ولعله يحسن بنا أن نوضح للقراء الخطوط الرئيسية التي عرضنا بموجبها فلسفة ابن سينا . فقد بدأنا بمدخل منطقي عرضنا فيه نظرية العلم ،وهي تشمل تصنيف العلوم والبرهان . ثم انتقلنا الى الكلام في العلوم النظرية، فبدأنا بالعلم الكلي ، فالعلم الالهي ، فالعلم الطبيعي ، فعلم النفس .وبعدئذ، أتى دور العلوم العمليه ، فتكلمنا عن علم النبي ، فعلم الاخلاق ، فعلم تدبير المنزل ، فعلم تدبير المدينة . وبذلك نكون قد قسمنا فلسفته الى ثلاثة اقسام رئيسية : منطق ، وعلوم نظرية ، وعلوم عملية .

ولكن لا بدّ لنـــا من الاعتراف ، بأن القارىء الذي عرف فلسفة ابن سينا ، سيعجب عجباً كبيراً من هذا التقسيم ، فهو مخالف لتقسيم ابن سينا ، كما يبدو لأول وهلة . بيد انه اذا حق له أن يعجب، فنحن يحق لنا - بدورنا أن ندفع هذا العجب ، فنبين الأسباب التي دعتنا الى تبني ما تبنيناه .

والحقيقة ، ان هناك سببين دفعانا الى هذا التقسيم :

(١) أما السبب الأول فيرجع الى ابن سينا نفسه . وهذا يعني ان ابن سينا بالذات قسم الفلسفة تقسيماً معيناً في فترة من فترات حياته ؛ ثم عاد فقسمها تقسيما آخر في فترة أخرى من فتراتها . ولتبيان ذلك ، نقول : ان التقسيم الأول هو الذي ضمّنه رسالته في أقسام العلوم العقلية ؛ على حين أن التقسيم الثاني هو الذي أشار اليه في منطق المشرقيين ، الذي يمت الى الفترة الأخيرة من حياته .

(٢) واما السبب الثاني فيرجع الى تطور الفلسفة ذاتها ، ولاسيما تطور تصنيف علومها ، منذ عصر ابن سينا ، الى عصرنا الحاضر. والحقيقة، ان ما كان يعدّ في عصره علماً قائماً برأسه ، تفرع في وقتنا الى علوم متعددة ؛ وما كان يدخل في نطاق الفلسفة في ذلك الحين، أصبح خارجاً عن نطاقها في هذا الحين . ولهذا كان لا بدّ لعدد اقسام الفلسفة - كما تصورها ابن سينا - من أن يزيد بحسب النظرة الأولى ، ومن أن ينقص بحسب النظرة الثانية.

أما بحسب النقص ، فقد أصبح العلم الرياضي علماً مستقلاً تماماً ، لا يدخل في زمرة العلوم الفلسفية ، وان كانت طرائقه وأسسه تدرس في النِهْجِيَاء (= علم مناهج البحث) وفي العِلْميَاء (= علم العلم أو فلسفة

العلم) . ولهذا ، فنحن لم نتطرق الى هذا العلم : على الرغم من أن تقسيم ابن سينا قد نصّ عليه .

وأما بحسب الزيادة ، فقد نشأت لدينا علوم جديدة لم ينصّ ابن سينا عليها ، وان كان قد تكلم فيها . فمن الابحاث المنطقية نشأ علم يبحث في البرهان والاسس التي يستند اليها ، وأصبح بحثاً قائماً بذاته . وهذا دعانا الى استخراجه من منطق ابن سينا – ولا سيما برهان الشفاء – وضمّه الى تقسيم العلوم ، تحت بحث نظرية العلم ، الذي مهدنا به لفلسفة ابن سينا .

كذلك رأينا أن وضع علم النفس – والصواب أن نقول علم النفس العقلي تمييزاً له من علم النفس الوضعي – في العلم الطبيعي لا ينسجم مع التقسيم الحديث للأَطبِيعي (ما وراءالطبيعة) ، ففصلنا بين البحثين ، وجعلناهما علمين مستقلين ، خلافاً لما ذهب اليه ابن سينا .

وفضلاً عن هذا وذاك ، فقد أصبحت التربية في عصرنا الحاضر ، شيئاً آخر غير الاقتصاد المنزلي . لهذا ، آثرنا أن نفرد لها فصلاً خاصاً ، مخالفين في ذلك تقسيم ابن سينا . ولعل ما يسوّغ لنـــا ذلك ، ان ابن سينا أتي في التربية بآراء يمكننا أن نعدها من صلب التربية الحديثة .

*

هذا من ناحية فلسفة ابن سينا . بيد أن هذه الناحية ليست الوحيدة فيما نود أن نلفت اليه انتباه القراء . فهناك ناحية أخرى اعتقدنا أن لها خطورتها، على الرغم من أن أحداً من كتاب التراجمات الشخصية لم يدرج عليها في لغتنا

العربية حتى الآن . وينبغي لقرائنا أن لا يسيئوا فهمنا هنا . قد يقولون : ان هناك من الترجمات في اللغة العربية ما لا يمكن لكائن من كان أن يحصيه . وهذا صحيح ، ولكننا ما عنينا هذا ، بل عنينا الترجمات الشخصية القائمة على أساس من علم الطباع وعلم النفس .

وفي هذا الصدد ، فقد حاولنا – ولنلحّ على كلمة حاولنا – أن نقوم بتحليل شخصية ابن سينا ، وان نعود – بمحاولة أخرى – لتكوين هذه الشخصية . وعندئذٍ ، تبدى لنا ابن سينا أقرب الى نفوسنا ، وأدنى الى عقولنا .

ولكننا ما كدنا نصل الى هذا الحد ، حتى ارتسمت في أذهاننا اشارات استفهام واشارات تعجب ، حول بعض الحوادث التي كان يظن أنها حدثت لابن سينا . ولم تقف اشارات الاستفهام ولا اشارات التعجب عند حد ، بل أخذ بعضها يتولد من بعض ، ويحيل بعضها الى بعض . ومن هذه الاستفهامات : هل أحرق ابن سينا نفسه مكتبة السلطان نوح بن منصور ، أم أن ذلك كان مجرد اتهام ؟ وما الذي كان يبغيه حينما قصد الأمير قابوس ؟ وما الأسباب الحقيقية التي دعت عسكر شمس الدولة للتشوش عليه ؟ لماذا اشتغل بحوك المؤامرات ، مع علاء الدولة ، ضد امراء غزنة ؟ هل كان ابن سينا زنديقاً ، حتى يتهم علاء الدولة بالزندقة ، لضمّه إليه ؟ ثم هل صحيح أن ابن سينا مهر في جميع علوم زمانه ، وهو دون العشرين ؟ .

وقد حاولنا الاجابة عن كل ذلك ، مستندين الى مستلزمات طبعه ومكونات شخصيته . فما كان يتفق مع السمات النفسية لطبعه رجّحناه ؛

وما كان لا يتفق مع هذه السمات نفيناه . وكان رائدنا في كل ذلك التحليل الطبعي والنفسي ، والاستدلال المنطقي .

ونحن اذ نثبت ذلك ، لاندعي بوجه من الوجوه ، ان النتائج التي توصلنا إليها لا يأتيها الباطل من بين يديهـــا ولا من خلفها . فقد نخطىء في جانب ، وقد لا نستكمل التحليل في جانب آخر ؛ قد يكون تصويرنا ناقصاً حيناً ، وقد يأتي باهتاً أحياناً ، الخ ... ولكننا تساءلنا ، فأيقظنا تفكيرنا حين تساءلنا ؛ وحاولنا الاجابة عن تساؤلاتنا، ويكفينا أننا أجبنا بقدر علمنا وضمن حدود تفكيرنا . فاذا أخطأنا ، فيكفينا عزاء اننا اجتهدنا وفتحنا باباً جديداً في الدراسة ، لم يتصدّر له في العربية – على قدر علمنـا – أحد قبلنا . واذا كان لنا أن نرجو شيئاً ، فهو أن يأخذ دارسو الأعلام هذه المحاولة بعين الجد ، وأن يحاولوا في دراساتهم وتحليلاتهم أن يتجاوزونا ، وأن يفتحوا أبواباً ظلت موصدة أمامنا .

*

وهناك نقطة ثالثة نريد أن نشير إليها في هذا التقديم . وهذه النقطة ذات علاقة بالنصوص التي اخترناها من كتب ابن سينا ، واثبتناها في نهاية هذا الكتاب . لقد حاولنا – قاصدين – ان نقيم موازاة تكاد تكون تامة بينها وبين العرض الذي قمنا به لفلسفته ، حتى أن من يقرأ العـــرض ، يستطيع أن يستغني عن النصوص ، ومن يقرأ النصوص يستطيع أن يستغني عن العرض .

يا للجهد العابث ! ويا للوقت المضيّع ! ولكن ، أصحيح ان هناك جهداً عابثاً ووقتاً مضيّعاً ! ؟ قد نجيب بنعم وقد نجيب بلا ! ! .. والحقيقة ،

انه لابدّ لنا من التمييز بين طائفتين من القراء : طائفـــة اطلعت على الفلسفة – ولا سيما الفلسفة الاسلامية – اطلاعاً كافياً ، وأصبح بامكانها أن تقرأ مؤلفات ابن سينا ، وتفهمها ، دون عون ؛ وطائفة أخرى لم تصل بعد الى مثل هذه الدرجة . وبهذا الصدد ، لا بدّ لنا من القول : ان كتابنا هذا لم يكتب للطائفـــة الاولى ، ولذلك فهي حين تتناوله يمكنها أن تكتفي بنصوصه أو بشروحه ، حسب ما يحلو لها . وهذا يعني ، أنه كتب للطائفة الثانية . وهذه تقسم الى قسمين : قسم يريد أن يقف عند حدود الأطلاع ، وقسم يريد أن يتجاوزه الى قراءة الفيلسوف ذاته . ان القسم الأول يستطيع ان يكتفي بقراءة العرض، دون اجهاد نفسه في تتبع النصوص . أما القسم الثـــاني ، فهو الذي بامكانه – اذا شاء – ان يستعين بقراءة العرض على تفهم النصوص . فيكون عمله هذا مدخلاً يعينه على متابعة الفيلسوف في كتبه : وفي هذه الحال ، فان الموازنة بين العرض والنصوص تمكنه من بلوغ هدفه. وليس من المستعبد أن يكون فهمه للنصوص خيراً من فهمنا بالذات .

وهذا ما يجعل خير عنوان ينطبق على كتابنا هذا هو « المدخل الى قراءة فلسفة ابن سينا » .

*

هذه نقاط ثلاثة أردنا ان ننبه عليها القراء ، ليكونوا على بينة من أمرهم من كتابنا هذا ، منذ البداية . وذلك ، لان معرفة منهج الكتاب وغايته ، من شأنها أن تجعل القراء واعين لما يقرأون ، وبمقدرتهم أن يقفوا موقفاً ناقداً مما يقرأون .

*

وختاماً ، لابد لنا من ان نرجو لكتابنا هذا شيئاً من رضى القراء ، لأننا نعلم أننا بذلنا فيه جهدنا ليخرج في هذا الثوب . ولكننا نعلم أيضاً ، أن العمل الانساني يظل عرضه للنقص . ولهذا ، فاننا سنشعر بالراحة لأننا قمنا بجهد في هذا الصدد ، ونترك تقدير قيمة عملنا لغيرنا ، فهم الحكم الأول والأخير في مثل هذه الأمور .

دمشق في ١٩٦٧/١/٩

تيسير شيخ الأرض

الباب الأول

الرَّجُلُ وعصرُه

الفصل الأول

عصره

اجمع المؤرخون على أن ظهور ابن سينا كان في العصر العباسي الثالث (٣٣٤- ٤٤٧ ﻫ =٩٤٦- ١٠٥٥ م) ، وهو العصر الذي بدأ باستقرار الدولة البويهية سنة ٣٣٤ ﻫ وانتهى بدخول السلاجقة بغداد سنة ٤٧٧ ﻫ [١] .

واذا تساءلنا عن سمات هذا العصر التاريخية الخاصة ، وجدنا سمات سياسية واجتماعية وثقافية تميزها عن الثلاثة القرون ونصف القرن السابقة عليها . وقد ترك هـذا العصر أثراً كبيراً في حياة ابن سينا ، وفلسفة اخوان الصفاء ، وشعر المعري وحكمته . وقد يطيب لنا أن نتساءل :

---

(١) جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج ٢ ، ص ٢٢٠ ، مطبعة الهلال ، القاهرة ١٩٣٠ .

ولكن ، ألم يؤثر هذا العصر في فلسفة ابن سينا نفسه فضلاً عن تأثيره في حياته ؟ كما أثر في فلسفة اخوان الصفاء وحكمة المعري !

لقد أجمع الدارسون على أن فلسفة اخوان الصفاء وحكمة المعري كانتا متأثرتين بحالة العصر الفكرية والاجتماعية والسياسية الى حد كبير. ولكن أحداً - كما نعلم - لم يحاول أن يظهر لنا أثر عصر ابن سينا في فلسفته . ونحن بدورنا لا نستطيع في بداية دراستنا هذه أن نجزم بشيء ، ولكننا سنترك المسألة ماثلة أمامنا طوال بحثنا، عسانا نهتدي الى بعض الأمور التي تساعدنا على الاجابة عما نحن بصدده .

ولهذا، فنحن لن نعزل حياة ابن سينا وفلسفته عن جوهما التاريخي من نواحيه السياسية والاجتماعية والثقافية .

قد يرى بعضهم أننا أهملنا ناحية خطيرة من نواحي الحياة في الاسلام ؛ وهي الناحية الدينية . ونحن إذ نعترف بخطورة هذه الناحية ، لايمكننا ان نفرد لها بحثاً مستقلاً ، وذلك لأن هذه الخطورة بالذات هي التي ستجعلنا نتكلم عنها باستمرار ، لا في فقرة مستقلة . والحقيقة أن الناحية السياسية كانت مصطبغة بالدين ، حتى انه لايمكن لنا أن نفصلها عنه . وما قلناه بالاضافة الى الناحية السياسية ، يمكن أن نقوله بالاضافة الى الناحية الاجتماعية ، أو بالاضافة الى الناحية الثقافية . لقد كانت مشكلة العصر هي الدين ، ولذلك نفذت الى كل شيء ، بصرف النظر عن المواقف المختلفة التي اتخذها الافراد منه .

١ ــ الحياة السياسية

يتصف هذا العصر بضعف الخلافة العباسية ، وأنقسامها الى عدة

ممالك وأمارات ؛ حتى أن الخليفـة العباسي في بغداد لم يكن له من السلطة إلا اسمها . ولكن هذه الحالة السياسية كان لهـا مقدمات أدت اليها . ولهذا ، لايمكننا أن نفهمهـا بوضوح ، مالم نعرض للحوادث السياسية التي سبقتها .

(١) **مقدمات الحوادث** : بدأ انحلال الدولة العباسية منـذ عهد المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) ، الذي انصرف الى شهواته من ناحيـة ، وصادر حرية الفكر بمنعه المباحثات والمناظرات ، وابعاد أحرار الفكر عن وظائف الدولة، وزج بعضهم في السجون، من ناحية اخرى، ثم أتى ابنه المعتمد على الله - بعد سلسلة من الخلفاء لم يطل أمدهم في الخلافة - فسار على نهجه . ولم يكن شأن الخلفاء الذين أتوا من بعده ، أحسن من شـأنه ولا شأن ابيه

ولكن الخلفـاء لم يكونوا مستبدين فقط ، بل كانـوا يتصرفون ببيت المال بحسب أهوائهم . وكثيراً ما كانوا يقطعون خواصهم وأهليهم الأراضي دون أن يأخذوا عليها خراجاً [١] .

أما الوزراء فكانوا يغتصبون اموال الناس ، ولكن الخلفاء - في سبيل سد عوز بيت المال - كانوا لايتورعون عن مصادرة أموال هؤلاء المغتصبين وقد بلغت المصادرة أوجها في أيام المقتدر (٢٩٥ - ٣٢٠ هـ) ، حيث أصبح الأمر في يد امه ونسائه وخدمه [٢] .

بيد أن الاستبداد لم يكن مقتصراً على الخلفـاء والوزراء ، بل

---

(١) جرجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي ، ج ٢ ، ص ١٣٥ ، طبعة جديدة ، دار الهلال .

(٢) المصدر المذكور ، ج ٢ ، ص ١٦١ وما بعدها .

تعداهم الى قواد الجيش الذين استبدوا بكل شيء ، حتى بشؤون الخلفاء واشخاصهم . فقد كانوا يعينون الخليفة الذي يريدون ، ويعزلونه متى شاءوا ، ويسجنونه او يقتلونه اذا أرادوا [١] .

لقد أتى المتوكل الى الحكم ، وأصبح خليفة بعد اخيه الواثق ، بارادة القائد التركي وصيف . وكما أتى القواد الاتراك بالمتوكل الى الخلافة ، حاكوا له - بمشاركة ابنه المنتصر - مؤامرة انتهت بقتله ، ثم بايعوا ابنه بالخلافة من بعده . ولما توفي المنتصر بعد ستة اشهر ، أتوا بالمستعين بالله بدلاً منه . ولكن المعتز لم يكن أحسن حظاً ممن سبقه ، إذ أن الجنود دخلوا قصره - بحجة المطالبة برواتبهم - وحاصروه ، وأنزلوا به أنواع الاهانات . وحينما تنازل عن الخلافة ، سجنوه ، ثم اغتالوه . وكذلك كان حال الخلفاء الذين اتوا على أعقابهم [٢]

ومن سمات العالم الاسلامي في ذلك العصر ، قيام الثورات ، وانتشار الفتن . وكان من تلك الثورات ثورة العامة في مستهل خلافة المهتدي في بغداد ، وأبوا مبايعته بعد مقتل أخته المعتز ولكنه استعمل المال في اخماد هذه الثورة ، فبايعوه . ثم لم يلبث الجند أن ثاروا عليه بسبب استيلاء سليمان بن عبد الله بن طاهر أمير بغداد على رواتبهم ؛ وعبث الخراسانيون بالعامة ، فعولوا على التخلص من قائدهم وطردوه .

كما أذكى العلويون نار الثورة في كثير من البلاد الاسلامية .

---

(١) آدم متز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده ، ج ١ ، ص ١٥ - ٢٦ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٧ .

(٢) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ، ج ٣ ، ص ٤ - ٢١ ، الطبعة الخامسة ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٠ .

فقد ثار الحسن بن زيد العلوي بطبرستان ، وبدأت ثورة الزنج (٢٥٥ – ٢٧٠ هـ) التي هددت الدولة العباسية زهاء أربع عشرة سنة ؛ وشق الخوارج في الموصل عصا الطاعة ، بزعامة مشاور الشاوري . ومن أهم هذه الثورات ثورة أحمد بن عيسى بن الشيخ . وكان والده عيسى والياً على فلسطين والاردن . ولما مات تغلب ابنه أحمد على دمشق ، وامتنع عن حمل المال الى دار الخلافة ، وانتهز فرصة اضطراب حبل الأمور في حاضرة الدولة ، فحدثته نفسه بالعصيان والاستيلاء على سائر بلاد الشام ؛ وطمع في مصر [١] .

وظهر في ذلك العصر القرامطة الاشتراكيون ، الذين غشوا جزيرة العرب وسورية والعراق ، ونشروا الرعب فيها . وكان أول ظهورهم في سواد الكوفة ؛ ثم انتشروا في البحرين معقل أصحاب المبادىء الثورية . وكان ظهورهم في الكوفة في ايام المعتضد بالله (٢٧٩ – ٢٨٩ هـ)، بقيادة حمدان قرمط ، وفي البحرين على يد ابي سعيد الجنابي [٢] . ولكن هذه الثورة لم تكن الوحيدة ، فخرج عمرو بن الليث الصفّار ، أحد زعماء الصفارية ، واستولى على كثير من بلاد الفرس [٣] . أما في اليمن فقد ظهر حوشب وأخذ ينشر الدعوة للمهدي ، كما ظهر أبو عبد الله الشيعي في بلاد المغرب وأخذ ينشر الدعوة الفاطمية ، وحارب كثيراً من زعماء البربر ، ومهد للقضاء على دولة الاغالبة فيما بعد [٤] . وفي عهد المعز لدين الله الفاطمي ، انتقلت الدولة الفاطمية الى مصر

---

(١) المصدر المذكور ، ص ١٠
(٢) المصدر المذكور ، ص ١٧
(٣) المصدر المذكور ، ص ١٧
(٤) المصدر المذكور ، ص ١٧ – ١٨

سنة ٣٦٢ هـ ، واصبحت القاهرة حاضرة ملكها [١] . وفي ذلك العصر ظهر نصر بن احمد الساماني مؤسس الدولة السامانية في بلاد ما وراء النهر [٢] .

اما القرامطة فقد حاربهم المعتضد وهزمهم . ولكن هزيمتهم لم تقض عليهم ، فبلغوا الشام ، واعملوا فيها معاول النهب والتخريب . وفي ايام المقتدر (٣١٧ هـ) انقضت جماعة منهم على مكة اثناء الحج ، وقتلوا الحجيج ، وقلعوا الحجر الأسود ، وحملوه معهم . ولكن المسلمين حاربوهم خمس عشرة سنة ، تمكنوا في نهايتها من القضاء عليهم ولكن الثمن كان باهظاً ، اذ تحولت البلاد في جزيرة العرب والشام وكلدة الى ما يشبه الخراب . وفي ذلك الحين ، رأت الدولة البيزنطية ان الفرصة سانحة لها ، فعاودت غزواتها للبلاد الاسلامية [٣] .

واثناء خلافة المقتدر ، نشط الحنابلة ، وعظم نفوذهم ، ولكنهم كانوا متعصبين الى حد بعيد ، فأدى تعصبهم الى نشوب اضطرابات متعددة في بغداد ، كانوا خلالها مراقبين على الشعب ، يحاسبون الناس على ما يجول في خواطرهم . بل اقد بلغت الجرأة بهم حداً اخذوا معه يعتدون على حرمة المنازل ، في طلب الكتب الفلسفية والعلمية ، ومصادرتها ، وحرقها علناً [٤] .

(٢) **سمات العصر السياسية** : يذكر لنا جرجي زيدان أن دويلات كثيرة تعددت في هذا العصر ، واقتسمت السلطة في المملكة الاسلامية ، مع بقاء الخلافة مركزاً دينياً في بغداد . وقد اكتفى

---

(١) المصدر المذكور ، ص ١٤٧

(٢) المصدر المذكور ، ١٨

(٣) عمر دسوقي : إخوان الصفاء « ص ١٧ ، مكتبة نهضة مصر .

(٤) آدم متز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة محمد عبدالهادي ابو ريدة .

بذكر سبع دويلات منها ، هي التي ازدهرت فيها الحياة العلمية في ذلك العصر ، وهي : الدولة المروانية في الاندلس (١٣٨ - ٤٢٢هـ) ، وكان الحكم فيها عربياً ، والدولة السامانية فيما وراء النهر (٢٦١ - ٣٨٩هـ) ، وكان الحكم فيها للفرس ، والدولة الزيارية في جرجان (٣١٦-٤٣٤ هـ)، وكان الحكم فيها للفرس أيضاً ، والدولة الحمدانية فيما بين النهرين وحلب (٣١٧ ٣٩٤هـ) ، وكان الحكم فيها للعرب ، والدولة البويهية في العراق وفارس والري وهمذان واصفهان (٣٢٠ - ٤٤٧ هـ) ، وكان حكامها من الفرس ، والدولة الغزنوية في افغانستان والهند (٣٥١ - ٥٨٢ هـ) وكان الحكم فيها للترك ، والدولة الفاطمية في مصر (٣٥٧ - ٥٦٧ هـ) ، وكان الحكم فيها للعرب [١].

ويعلل جرجي زيدان هذا الانقسام بفساد امور الدولة العباسية ، وانتشار الفوضى ، والتنازع على السلطة بين الفرس والاتراك من ناحية، وبين الوزراء والاجناد من ناحية اخرى ، وبين الخدم والنساء من ناحية ثالثة . وهذا ما ادى الى الاستهانة بهيبة الخلافة وسلطة الخلفية ، فأخذ العمال ينفصلون عن المملكة العباسية ، باحكامهم السياسية والادارية ، ويستأثرون باموال الجباية في اعمالهم . وكان السابقون الى الاستقلال الفرس ثم الاتراك ثم الاكراد [٢].

ولكن ضعف الدولة العباسية سياسياً لم يقض على نفوذها الديني . فكان الامراء الذين يستقلون عن الدولة العباسية بالادارة والسياسة ـ لضعف الخليفة عن حربهم ـ لا يستطيعون الاستقلال عنه دينياً ، لأنهم كانوا بحاجة الى تأييده ، لتثبيت نفوذهم . فاذا اراد احدهم الاستقلال بولاية ،

(١) جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج ٢ ، ص٢٢٢

(٢) جرجي زيدان ؛ تاريخ التمدن الاسلامي ، ج ٤ ، ص ١٩٢ - ١٩٣

أو فتح بلد من البلدان ، او انشاء امارة لنفسه ، بعث الى الخليفة في بغداد يبايعه ، ويطلب منه أن يعطيه تقليداً أو عهداً بولاية ذلك البلد، أو أن يلقبه ويخلع عليه . واذا أبى الخليفة أن يجيبه ، غضب وعدّ ذلك تحقيراً له ، وقد يجرد الجند عليه ، ليكرهه على تثبيته في سلطانه [1].

وفي مقابل ذلك ، كان الأمراء والملوك في اماراتهم وممالكهم المستقلة يخطبون لخليفة بغداد ، ويبعثون اليه بمال معين في العام ، مع أنهم لم يكونوا يخشونه ، وانما يريدون استجلاب رضى العامة عنهم ، عن طريق استجلاب رضا الخليفة ، صاحب السلطة الدينية [2] . حتى الملوك الذين تسلطوا على بغداد ، وقبضوا على كل شيء فيها ، وأصبح الخليفة آلة في ايديهم ، مثل آل بويه وآل سلجوق ، كانوا يحاربون الخليفة ، ويجردون عليه الجيوش ، حتى اذا ظفروا به ، وغلبوه ، بايعوه واكرموه ورفعوه وتبركوا به . فعضد الدولة البويهي ملك بغداد ، واستبد بأمورها . وعلى الرغم من أنه كان شيعياً ، وكان الخليفة سنياً ، وكان يعتقد أن العباسيين غصبوا الخلافة من مستحقيها ، وليس له عليه واجب الطاعة ، فقد بايعه وعظم من شأنه ، واعاد الخلافة الى عزها ، فأمر بعمارة دار الخلافة ، والاكثار من الآلات ، وعمارة مايتعلق بالخليفة وبطانته ، واكرمه غاية الاكرام [3] .

وكان الخلفاء من ناحية اخرى ، يعرفون حاجة الامراء المسلمين

---

(١) المصدر المذكور ، ص ٢١١

(٢) ابن الأثير ، ج ٨ ، ص ٢٥٧ ؛ نقلاً عن جرجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي ، ج ٢ ، ص ٢١١

(٣) المصدر المذكور .

الى رضاهم ، فاذا ساءهم أحـــد منهم ، هددوه بالخروج من بغداد ، فيضطر الى استرضائهم ، لأن خروجهم يغضب العامـة ، ويجرئهم على خلع الطاعة ، لتقديسهم شخص الخليفة وتنزيهم اياه عن الخطأ [١] . وقد يستاء بعض الامراء المستقلين من خليفة بغداد ، فيكظم غيظه ، ولا يخلع بيعته ، الا اذا رأى خليفة آخر يبايعه [٢] .

(٢) **الدويلات التي اتصل ابن سينا بحكامها** : لـن نتعرض في حديثنا لجميع الدويلات التي كانت قد قامت في العصر العباسي الثالث ، والتي اشار اليها جرجي زيدان . ولكننا سنقصر بحثنا على تلك التي اتصل ابن سينا بحكامها . وهي التالية :

آ - **الدولة السامانية** : أسس الدولة السامانية سامان أحد اشراف مدينـة بـلخ . وحيـــنما أتى اعقابـه أقاموا دولة عظيمة في خراسان وتركستان . وقد توالى على حكم الدولة من سلالة سامان عشرة ملوك ، اشتهر غير واحد فهم بنصرة العلم ومحبة رجاله .

بيد أن من يهمنا من هؤلاء الملوك ، هو نوح بن منصور الساماني (٣٦٦ ٣٨٧ هـ) ، الذي اتصل به ابن سينا ، واستأذنه في دخول خزائن كتبه ، وحصل من علومها الشيء الكثير . بيد أن هذا الملك كان ذا نزعة فارسية واضحـة ، فهو أول من اقترح نظم الشاهنامة التي تحكي سير ملوك الفرس وتمجـدهم . وقد بـــدأ شاعر قصره الدقيقي بنظم هـــذه الملحمة الشعرية ، ولكنه قتل دون أن يتمها . وظلت

---

(١) جرجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي ، ج ٢ ، ص ١١ : نقلاً عن ابن الاثير ، ج ٩ ، ص ٢١٣

(٢) جرجي زيدان : تاريخ التمدن الاسلامي ، ج ٢ : ص ١١

كذلك ، الى أن أتى الفردوسي وأتمها باشارة من السلطان محمود الغزنوي [1] .

ب - **الدولة الزيادية** : وهي التي اقام دعائمها مرداويج بن زيار ، سنة ٣١٦ هـ ، في كل بلاد جرجان وطبرستان وقزوين وزنجان وقم والكَرَج . ولكن نفوذه ازداد حوالي سنة ٣٢٠ هـ ، وتحبب الى الرعية فأحبته . وقد امتدت سلطته الى حدود العراق ، فأسس الدولة الزيارية ، واراد ان يستولي على بغداد ، وينقل الدولة الى الفرس ، ويبطل دولة العرب [2] .

وكان له أخ يدعى وشمكير قائماً على الري . وقد وقعت الواقعة بين الزياريين والبويهيين ، وكان رجحان الكفة للزياريين في بادىء الأمر . ولكن مرداويج مالبث ان قتل سنة ٣٢٣ هـ . وعندئذ صفا الجو للبويهيين [3] .

والذي يهمنا من ملوك الزياريين قابوس بن وشمكير (٣٦٦ - ٤٠٣ هـ) الملقب بشمس المعالي ، والذي كان اشهرهم بنصرة العلماء ، وكان هو ذاته شاعراً أديباً كاتباً من أبلغ كتاب العربية ، له معرفة بالفلسفة والنجوم والنجامة [4] . وقد قصده ابن سينا ، واراد أن يلتحق به واستطاع أن يشفي احد اقربائه على يديه ، فاستدعاه قابوس وعرف شخصيته . بيد أنه آثر بقاءه في خدمته ؛ ولكنه سجن في احد القلاع ، وظل سجينا حتى مات [5] .

---

(١) جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج ٢ ، ص ٢٢٦

(٢) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ، ج ٣ ، ص ٤٢

(٣) المصدر المذكور ، ص ٤٢ - ٤٣

(٤) جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج ٢ ، ص ٢٢٦

(٥) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ، ٣ : ص ٣٩٠

ج **الدولة البويهية** : ينتسب رجال الدولة البويهية الى الديلم من الجيلان الواقعة ما وراء خراسان وآل بويه من الفرس ، وقد سموا بالديلم لأنهم سكنوا بلاد الديلم ، وهم من الشيعة العلوية . كان جدهم الاقرب مؤسس الدولة البويهية يدعى بويه ، ويلقب بأبي شجاع ،وكان له ثلاثة أولاد ، هم علي وحسن وأحمد . وقد انتظم هؤلاء الاولاد في الجيش ، واستطاعوا أن يصلوا الى السلطة ، فاصبح علي عاملاً على فارس ، وصار حسن ملكاً على خوارزم ، وتسلط أحمد على شيراز . ثم اتحد الأخوة الثلاثة ، وساروا الى بغداد في أيام المستكفي سنة ٣٣٤ هـ ، فرحب بهم وخلع عليهم ، ولقب علياً بعماد الدولة ، وحسناً بركن الدولة ، وأحمد بعز الدولة ؛ فاستبدوا في المملكة ، واستولوا على الخلافة ، وعزلوا الخلفاء وولوهم ، فرفعوا منار الشيعة ، وأحيوا معالمها ، والخلافة العباسية لا تزال في بغداد .

ثم امتدت سلطة البويهيين الى انحاء العراق وفارس وخراسان الى سنة ٤٤٧ هـ [١] . وكانوا يحبون العلم والعلماء ، والأدب والادباء . ومنهم شمس الدولة الذي اتصل به ابن سينا في همذان [٢] . ولكن شمس الدولة كان في نزاع مع الاتراك ، فاستعان عليهم بعلاء الدولة ابي جعفر بن كاكويه ، وكان يلي اصفهان من قبل مجد الدولة ، أخي شمس الدولة. وقد استطاع بمعونة علاء الدولة ، أن يقضي عليهم سنة ٤١٤ هـ . ولكن قوته كانت قد أخذت بالضعف ، فتمكن علاء الدولة من القضاء على ابنه سماء الدولة سنة ٤١٤ هـ ، وزال سلطان ركن الدولة وأولاده نهائياً عن هذه البلاد [٣] .

---

(١) جورجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج ٢ ، ص ٢٢٣-٢٢٤

(٢) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج١ ، ص ٤٢٠

(٣) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ، ج ٣ ، ص ١١٢ - ١١٣

وقد اتصل ابن سينا بعلاء الدولة ، وأصبح من أخص خلصائه [1]. ولكن علاء الدولة كان فاسد الاعتقاد – كما يقول ابن الاثير [2] – فلهذا أقدم ابن سينا على تصانيفه في الالحاد ، والرد على الشرائع في بلده [3].

د الدولة الغزنوية : ملوك هذه الدولة من الاتراك . أما مؤسس دولتهم فقد كان البتجين ، وقد اسسها سنة ٣٥١ هـ . ولكن أشهرهم وأعظمهم السلطان محمود (٣٨٨ – ٤٢١ هـ) ، صاحب الفتوح العظيمة في الهند ، وناشر الاسلام فيها . وكان يلقب بيمين الدولة . كان مجلسه آهلاً بالشعراء ، فاقترح على الفردوسي اتمام الشاهنامة ، التي كان قد بدأ نظمها الدقيقي الشاعر الفارسي بأمر من نوح بن منصور الساماني .

وكان محمود لا يسمع بعالم أو شاعر إلا استقدمه اليه ، فعرف ان في مجلس مأمون بن مأمون أمير خوارزم ، جماعة من رجال الفلاسفة ، في جملتهم ابن سينا الطبيب ، والبيروني الرياضي والمؤرخ ، وأبو سهل المسيحي الفيلسوف ، وابو الحسن الخمار الطبيب ، وأبو نصر العراق الرياضي ، وغيرهم . فتاقت نفسه الى احرازهم في مجلسه ، فكتب الى مأمون كتاباً ارسله مع بعض خاصته ، يطلب فيه أن يجعل هؤلاء العلماء والفلاسفة والاطباء يتشرفون بمجلسه ، ويفيد هو من علمهم فلم يكن للأمير أن يرد الطلب ، فقبل البيروني والخمار والعراق بالذهاب طمعاً

---

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٤٢٠

(٢) ابن الاثير : ج ٩ ، ص ٧٠ ؛ نقلا عن حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ، ج ٣ ، ٣٩١

(٣) ابن خلكان : نقلا عن حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ، ، ج ٣ ، ص ٣٩١

بسخاء السلطان ، وفرّ ابن سينا والمسيحي [١] .

وكان السلطان محمود يكره البدع في الاسلام . وهناك مواقف كثيرة تدل على محبته للدين الاسلامي ، أشهرها فتوحه في الهند ونشر الاسلام بين أهليها . ومن أمثلة ذلك ، أنه حينما دخل الري ، احضر مجد الدولة ، ثم سيره الى خراسان وملك قزوين ، وصلب عدداً كبيراً من اصحابه الباطنية ، ونفى المعتزلة الى خراسان ، وأحرق كتب الفلسفة والمعتزلة والنجوم ، وأخذ عدا ذلك مائة حمل من الكتب [٢] . وبهذا الصدد يقول الذهبي : « وامتثل يمين الدولة محمود بن سبكتكين أمر القادر بالله ، وبث كلمته في عماله بخراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والاسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة ، وصلبهم ونفاهم ، وأمر بلعنهم على المنابر ، وشردهم من ديارهم [٣] .

ولما وجد الفاطميون في مصر ما يلاقيه انصارهم من الاسماعيلية في بلاد المشرق ، على يد محمود الغزنوي ، عملوا على استمالته اليهم . ولكنهم لم يستطيعوا تحقيق مآربهم [٤] .

وفي سنة ٣٩٦ هـ - حينما كان يغزو الهند - قصد مدينة الملتان ، وانتصر وهو في طريقه اليها على انندبال بن جيبال ، لأنه لم يسمح له بالمرور من بلاده . ولما سمع ابو الفتوح داود صاحب الملتان - وكان يدين أهلها بمذهب القرامطة - بقدوم محمود الغزنوي الى بلاده ، فر الى

---

(١) جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج ٢ ، ص ٢٢٧ - ٢٢٨

(٢) ابن الاثير ، ج ٩ ، ص ١٣٩ ، ذكره حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام ج ٣ ، ص ٨٩

(٣) تاريخ الاسلام : مخطوط ج ٣ ، ورقة ٢٧٩ ، اثبته حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ، ج ٣ ، ص ٨٩

(٤) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ، ج ٣ ، ص ٨٩

سرنديب ؛ فقضى محمود على مقاومة أهلها ، وافتتحها عنوة ، وفرض عليهم الجزية[1] . اما داود صاحب بلاد الملتان ، فانه ارتد الى عقائد القرامطة ، فغزا محمود بلاده ، في سنتي ٤٠٠ و ٤٠١ واستولى على حاضرتها ، وقتل كثيراً من أهلها ، وقبض على داود ، وارسله الى بلاد الغور ، حيث قضى بقية حياته[2] .

٢ ــ الحياة الاجتماعية

لم يكن العالم الاسلامي في العصر العباسي الثالث عالماً بسيطاً ولا منسجماً من الناحية السكانية ، بل كان المرء يجد فيه العناصر المختلفة التي ترجع الى أمم متعددة دخلت الاسلام. كان يجد فيه التركي والفارسي والزنجي والرومي الى جانب العربي. وكان يبدو أن الاسلام لم يستطع أن يقضي على عصبية هذه الاقوام ، على الرغم من كونه موجهاً الى الكافة ؛ فظلت العصبيات المختلفة قوية ، ولم تذب في قومية العرب اصحاب الدين الجديد ، مع انه كان قد انقضى ثلاثة قرون ونيف على بدء الدعوة الاسلامية.

١ ـ **تنافر السكان عنصريا** : كانت السيادة والسيطرة في بداية هذا العصر للعنصر التركي ، كما رأينا. وكان قد دخل طرف نزاع ثالث بين العرب والفرس .. بعد أن كان النزاع مقتصراً على هذين العنصرين الأخيرين فقط . وكان العرب قد ضعف امرهم في نزاعهم مع الفرس ، فجاءت قوة الترك ضغثاً على ابالة ، فتوجهت قوة الترك اولاً الى الفرس ، ولكن لا لتعيد

---

(١) المصدر المذكور ، ص ٩٠ ، نقلا عن دو فريمي : بحث في تاريخ الاسماعيلية (بالفرنسية) ص ٣٠

(٢) المصدر المذكور ، ص ٩١

الأمر الى العرب ، بل لتستبد به من دونهم ؛ فأصبحت امور الدولة في أيديهم ، واصبحوا مصدر قلق واضطراب . ولكن الفرس لم يهدأوا ، بل جعلوا يحوكون الدسائس والمؤامرات ، الى ان استولى البويهيون - وهم فرس - على فارس والعراق ، وأخضعوا الخليفة لأمرهم [١] .

والى جانب هذين العنصرين الاجنبيين - الترك والفرس - كان هناك عنصر الروم الذين اخذوا اسارى باعداد كبيرة في الحروب البيزنطية وقد أصبح هؤلاء الاسرى مماليك لمشتريهم ، فدخلوا الاسر المسلمة ، واصبحوا عنصراً له خطورته بين السكان [٢] . وانتشرت الجواري الروميات في القصور ، وكانت لهن ميزات من جمال وطاعة وحسن خدمة ووفاء ودقة صنائع[٣] .

ومن العناصر التي كثرت في هذا العصر ، وكان لها أثر كبير ، الزنج الذين كانوا يجلبون في الأكثر من سواحل افريقية الشرقية ؛ ولا أدل على كثرتهم وخطرهم من الثورة التي قاموا بها قرب البصرة ، وهددوا بها الدولة العباسية ، ودوخوها اربعة عشر عاماً وأربعة أشهر متواصلة[٤]. وكانت الزنجيات في كل بيت لرخص اثمانهن ، فامتلأت بهن قصور الاغنياء ، وبيوت الاوساط والفقراء [٥] .

وكان الزنج يفخرون بطلاقة اللسان ، وكثرة الكلام ، وشدة

---

(١) احمد امين : ظهر الاسلام ، ج ١ ، ص ٥ - ٦ ، مطبعة خلف ، القاهرة ١٩٥٨

(٢) المصدر المذكور ، ص ٦٤ ٦٥

(٣) المصدر المذكور ، ص ٦٦

(٤) المصدر المذكور ، ص ٧٠

(٥) المصدر المذكور ، ص ٧٣

الأبدان ، والسخاء ، وقلة الاذى ، وطيب النفس ، وضحك السن ، وحسن الظن [١] .

وعلى هذا النحو ، نرى التنافر بين عناصر السكان في المملكة الاسلامية ، مما جعل الحياة فيها قلقة ومضطربة .

٢ - **تنافر السكان دينياً ومذهبياً** : ولكن التنافر العنصري بين السكان ، كان يرافقه تنافر في الاديان والمذاهب والملل والنحل . فقد كان الخلفاء سنيين والاتراك سنيين غالباً ، في حين كان الفرس شيعيين في الغالب ، وأما العرب أنفسهم فكانوا منقسمين الى شيعيين وسينين [٢] .

فكانت المملكة الاسلامية مسرحاً للعصبيات الجنسية ، والعصبيات المذهبية . وأوضح الأمثلة على ذلك ، ماآلت اليه حالة العراق في عهد الدولة البويهية ، فقد كان جلوءاً بالاتراك والديلم ، والاولون سنيون ، والآخرون فرس شيعيون . وكانت الحروب والفتن قائمة بين الفريقين ، وكانت المصادرات وكبس البيوت التي تتبع ذلك لا تنقطع بينهما . وقد ذهب في سبيل ذلك ، ضحايا كثيرة من الوزراء والكتاب والعلماء ، حتى ان بختيار البويهي رأى - معالجة للموقف - ان يعقد بين رؤساء الاتراك ورؤساء الديلم مصاهرات ، لتزول العداوات التي نشأت بينهم [٣] .

والى جانب الخلاف بين السنية والشيعية ، كان هناك خلاف بين المذاهب الفقهية . ولم يكن هذا الخلاف مجرد خلاف في الرأي ، بل خلافاً انتهى الى أن يؤدي الى القتال . ففي القرنين الثالث والرابع

(١) المصدر المذكور ، ص ٧٢

(٢) المصدر المذكور ، ص ٧٤

(٣) المصدر المذكور ، ص ٧٥ - ٧٦

الهجريين ، أخـذ الحنابلة يقومون بالثورات الكبيرة بين حين وحين ، فكانوا اذا مرّ بهم شافعي المذهب ، أغروا به العميان ، حتى يكاديموت. وقد اشتـد الخلاف بين الحنفية والشافعية الى درجـة كادت تؤدي الى خراب البلد (١) .

وكان الى جانب الفرق الاسلاميـة ، اليهـود والنصارى والمجوس والصابئة .

أما اليهود فكانوا منتشرين انتشاراً كبيراً في المملكة الاسلامية ، حتى ان ربّي بتاحيا وهو رحالة قـام برحلتـه في اواخر القرن الثاني عشر الميلادي - قدّر عدد اليهود في العراق وحدها بستمئة الف (٢). اما عدد النصارى فلا يمكن تعيينه الا تعييناً تقريباً ناقصاً جداً ، ونستطيع أن نقول بشيء من اليقين ، انه كان ببغداد مابين اربعين وخمسين الف نصراني (٣) . أمـا المجوس فكانوا كثيرين في العراق ، واكثر ما كانوا في جنوبي فارس (٤) . واما الصابئة فكان عددهم يتناقص ، فبعد أن كان القرن الثاني الهجري آخر عهد ازدهر فيه أمرهم ، انقرضوا حوالي عام ٤٠٠ هـ ، حتى ان ابن حزم يقول انهم في جميع الارض لايبلغون أربعين نفساً (٥) . وقـد ولي الكثيرون من اليهود والنصارى المناصب العاليـة في الدولة ، وتحكموا ببعض الاعمال ، فكان اكثر الجهابـذة

---

(١) المصدر المذكور ، ص ٧٨ - ٨٠

(٢) آدم متز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ج ١ ، ص ٦٣ - ٦٤

(٣) المصدر المذكور ، ص ٦٦

(٤) المصدر المذكور ، ص ٦٧

(٥) المصدر المذكور ، ص ٦٧ - ٦٨

والصياغين والصيارفة والدباغين باقليم بغداد يهودا . وكان اكثر الكتبة والاطباء نصارى [١] .

(٣) **اختلاف السكان اقتصادياً** : ولكن التنافر بين السكان لم يقف عند حدود العقائد والاجناس ، بل كان هناك تنافر آخر أشد وأقسى ، هو التنافر الناشيء عن اختلاف الناس في حياتهم الاقتصادية . كان الناس في المملكة الاسلامية طبقتين : طبقة الاغنياء المترفين ، وطبقة الفقراء المدقعين .

كان الترف حظ عدد قليل ، هم الخلفاء والامراء ومن يلوذ بهم من الادباء والعلماء والتجار ، على حين كان الفقر والبؤس حظ الكثرة الكاثرة من السكان. ولكن الاغنياء لم يكونوا يحتفظون بغناهم ، لفقدان الامان ؛ فكان الواحد منهم ـ لغضب الاقران أو تعسف اصحاب السلطان ـ تصادر أمواله ، فيصبح مابين عشية وضحاها أشد بؤساً من فقير نشأ في الفقر [٢] .

(٤) **التناقض الاخلاقي** : وفي هذا الجو الاجتماعي المتنافر عنصرياً ودينياً ومذهبياً واقتصادياً ، كانت الاخلاق تترجح بين طرفي نقيض : طرف ينحدر الى أقصى حدود الرذيلة ؛ وآخر يتسامى الى أقصى حدود الفضيلة .

وكانت الحالة الاقتصادية عاملاً جوهرياً مؤثراً في الاخلاق ؛ ففي كل بلد يكون فيه اغنياء يملكون اسباب الاغراء ، وفقراء ضاقت بهم سبل الحاجة ، لابدّ من أن يصبح الفقراء لعبة في ايدي الاغنياء ،

---

(١) احمد امين : ظهر الاسلام ، ج ١ ، ص ٨٢

(٢) المصدر المذكور ، ج ١ ، ص ٩٧ - ٩٨

يقضون لهم مآربهم ، ويلبون رغباتهم . وقد كان نظام الرقيق مساعداً على ذلك ، فأدى الى انتشار اللواط والبغاء . وبلغ هذا التساهل حده في عهد عضد الدولة (المتوفي عام ٣٧٢ هـ = ٩٨٢ م) ، حتى أنه فرض ضريبة على القحاب والراقصات [١] . وهذا ما يسوّغ حركة الحنابلة في عام ٣٢٣ هـ ، الذين اخذوا على عاتقهم محاربة المنكر في بغداد ، واعتراض الرجال اذا مشوا مع الصبيان والنساء [٢] .

وآل تكاثر الجواري وشيوع التسري الى ذهاب الغيرة من قلوب الرجال ، حتى صاروا يتهادون الجواري الروميات والتركيات والفارسيات ، وهن أجمل صورة وأشرق وجهاً ، من النساء العربيات. أما المرأة ، فلما رأت رجلها مشغولاً عنها ، قلت ثقتها به الا من عصمها عقلها وشرفها ، فأفضى ذلك الى انحطاط المرأة ، وذهاب عزة نفسها ، واستقلال فكرها ، فاحتقرها الرجل ، واساء الظن بها ، وصار يعدها عدوة له ، ويوصي بعدم الركون اليها ، فيعاشرها على غل وسوء رأي ، يقفل عليها الابواب والنوافذ ، ويسد في وجهها الطرق والمسالك ، ويمنعها من الخروج والكلام ؛ وما دري أنه صاحب الذنب في انحطاطها .

ولكن الى جانب هؤلاء النسوة المستهترات ، كان هناك نساء عالمات فاضلات ، يقبل الناس على دروسهن ، مثل « ستيتة » بنت القاضي ابي عبد الله الحسين بن اسماعيل الضبي المحاملي ، ومثل « ام الفتح » بنت

---

(١) آدم متز : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ج ٢ ، ص ١٦٨

(٢) المصدر المذكور ، ص ١٦٩

القاضي ابي بكر أحمد بن كامل بن خلف بن شجرة [1].

ومن هذا نلاحظ ، ان الحياة الاجتماعية في جميع جوانبها كانت تحمل المتناقضات ، فهناك تنافر في اجناس السكان وعقائدهم وثرواتهم وأخلاقهم .

٣ ــ الحياة الثقافية

أما من الناحية الثقافية ، فاننا نجد عصر ابن سينا عصراً زاخراً بالتيارات العقلية المتباينة ، سواء أكانت تيارات اسلامية أم يونانية أم هندية أم فارسية .

(١) سبل النقل : كانت حركة النقل قد بلغت أوجها في أيام المأمون ، بعد أن كان النقلة قد شرعوا في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق ، الى اللغة العربية ، منذ عهد المنصور [2] . وبين عهد المنصور وعهد المأمون استمرت حركة النقل ، حتى أصبحت تشمل جميع فروع الفلسفة ، التي كانت معروفة في ذلك العصر . وكان النقل من اليونانية بتوسط السريانية حيناً ودون توسطها حيناً آخر ، ومن اللغة الفهلوية الى العربية مباشرة [3] ، ومن السنسكريتية مباشرة ، أو بتوسط اللغة الفهلوية [4] .

ولكن الفكر اليوناني كان قد مرّ عليه ردح من الزمن قبل ان

---

(١) المصدر المذكور ، ص ١٧٢ .

(٢) ديبور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، الطبعة الرابعة ، ص ٣٥ ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٧ .

(٣) المصدر المذكور ، ص ٣٥ – ٣٦ .

(٤) المصدر المذكور ، ص ١٦ .

يصل الى العرب . وفي هذه الاثناء كان قد انتشر في الخارج في مختلف النواحي ، مما أدى الى وصوله الى العرب عن اكثر من طريق واحد؛ فقد وصلهم اولاً عن طريق السريانيين المسيحيين ، ثم عرف العرب المصادر اليونانية الأصلية ، وتعلموا منها من جديد كل ما كانوا تعلموه عن طريق السريان، فصححوا معلوماتهم السابقة ،وعملوا علىتحقيقها ولكن العلوم اليونانية انتقلت الى العربانتقالاً غير مباشر عن طريق الهند ، إذ ان الهنود كانوا قد برعوا في الرياضيات والفلك براعة كبيرة ، ولكن براعتهم هذه اعتمدت على ما افادوه من العلم اليوناني الذي اخذوه من الاسكندرية . فقد وصل هذا العلم الى الهند عن الطريق البحري الذي كان يصل الاسكندرية بالشطر الشمالي الغربي من الهند . ثم كان هناك طريق آخر للوصول الى الهند . ويبدو أنه بدأ من مملكة بلخ اليونانية التي انشأها الاسكندر في آسيا . وهذا الطريق البري، ظل مفتوحاً لأمد طويل بين العالم اليوناني وآسيا الوسطى ، وبخاصة مدينة مرو . ولعل هذا كان مرتبطاً بتوسط بوذي كان يعمل في وقت من الاوقات ، علىتشجيع الاتصال بين الشرق والغرب ، ولو أن البوذية -- بما هي دين كانت تتراجع نحو الشرق الاقصى ، عندما وصل العرب الى آسيا الوسطى . وفضلًا عن ذلك ، فقد كانت هناك مصادر ثانوية متفرقة للعلوم اليونانية، مثل مدينة حران ، التي كانت مستعمرة يونانية ظلت متشبثة بوثنيتهافي منطقة مسيحية ، وان كنا لا نعرف عنها الا القليل . ويغلب على الظن انه كان لها نصيب في نقل العلوم اليونانية الى العرب ، ولو في أضيق نطاق [1] .

---

(١) دي لاسي اوليري: علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب ، ترجمة وهيب كامل ، ص ٣ ، سلسلة الالف كتاب ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٢

كذلك التراث الثقافي الفارسي ، فقد أثر في التفكير الاسلامي تأثيراً بلغ حد الاندماج فيه . فالفرس لم يخضعوا للحكم الاسلامي فقط ، بل اتخذوا من العربية لغة لهم ، واعتنقوا الدين الذي حمله العرب اليهم . صحيح أن بعضهم كان يضمر العداء للعرب ، ولكنهم عاشوا في ظل الحكم العربي ، واستخدموا اللغة العربية في كتاباتهم ، واعترفوا بالدين الاسلامي . لهذا ، ألفت بينهم وبين حكامهم حياة مشتركة ، كان من شأنها أن تصبغ آدابهم وتعليمهم ومصالحهم بصبغة معينة . بل أن الأدب والدين الفارسيين — مع انحرافهما واتجاههما وجهة خاصة — قد صدرا عن أصل عربي [1].

وأهم من ذلك ، أن العرب والفرس قد ساهموا بنصيب في تاريخ ثقافي مشترك ، وشاركوا أجمعين في التراث العلمي ، الذي استقوه من العالم الهيلينستي . ففي مبدأ الأمر ، كانت بغداد المركز الذي تتلاقى فيه العلوم اليونانية من أنحاء مختلفة ، مثل سوريا وبلخ والهند وفارس وغيرها ، لكي تتكفىء من بعد ، فتتوزع على جميع انحاء المملكة الاسلامية ، في صورة عربية ، فتبلغ جميع الطوائف الاجتماعية التي كان الدين الاسلامي يربط بعضها ببعض . وبعد ذلك ، حينما حدث الاضطرابات السياسية والاقتصادية من الحياة الثقافية في بغداد ، ودخلت المملكة الاسلامية في طور من التحول والانتقال ، بل الانحلال ، انتقلت الزعامة من بغداد الى حلب ودمشق والقاهرة وقرطبة وسمرقند. ولكن قبل أن يقع هذا كله ، كان التراث اليوناني العلمي قد استقر وتوطد بين العرب ، واستهل حياة جديدة مستقلة في جو عربي [2].

(٢) **النقل والنقلة** : لقد نقلت الى العربية كتب لبقراط وجالينوس

---

(١) المصدر المذكور ، ص ٤

(٢) المصدر المذكور ، ص ٤ — ٥

وبطليموس واقليدس وارسطو وافلاطون ، وبعض تساعيات افلوطين التي اعتقد العرب نسبتها الى أرسطو . وقد عرف المسلمون من خلال هؤلاء المؤلفين ، الطب والفلك والهندسة والفلسفة .

وفي القرن الثالث الهجري ، اخرج يحيى بن بطريق ترجمة لمحاورة طيماوس لافلاطون ، وترجم ايضاً كتاب الآثار العلوية ، وكتاب الحيوان ، وكتاب في العالم ، واجزاء من كتاب النفس لارسطو [١] .

اما عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي ، فقد ترجم في القرن نفسه كتاب الاغاليط لأرسطو ، وترجم ايضاً شرح يحيى النحوي على كتاب السماع الطبيعي لارسطو . وفضلاً عن ذلك ، فقد ترجم أجزاء من تساعيات افلوطين التي عرفت لدى المسلمين باسم كتاب الربوبية ، ونسبت الى ارسطو [٢] .

وأما قسطا بن لوقا البعلبكي ، فقد ترجم بعض الشروح التي قام بها الاسكندر الافروديسي لبعض كتب أرسطو ، مثل كتاب السماع الطبيعي ، وكتاب الكون والفساد . كما ترجم ايضاً كتاب آراء الفلاسفة المنسوب الى فلوطرخس [٣] .

ويمكننا ان نذكر بهذا الصدد ، حنين بن اسحاق ، وابنه اسحاق بن حنين ، وابن اخته حبيش بن الحسن ، فقد كانوا يعملون معاً في الترجمة والاشراف على ترجمات بعض التلاميذ المساعدين [٤] .

---

(١) ديبور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ٣٦

(٢) المصدر المذكور ، ص ٣٦ – ٣٧

(٣) المصدر المذكور ، ص ٣٧

(٤) المصدر المذكور ، ص ٣٧

ويقول ابن النديم : ومن غير حكايـة ثاون مما رأيتـه ، وخبرني الثقة انه رآه : كتاب طيماوس – ثلاث مقالات – نقـــله ابن البطريق ، ونقله حنين ابن اسحاق ، أو اصلح حنين مانقله ابن البطريق [1] .

وهذا يدلنــــا على عناية المسلمين بالترجمة ؛ فالكتاب الواحد اما يترجم اكثر من مرة ، واما تصلح ترجمته لتخرج في حلة أصح وأجمل .

وقد نقل حنين بن اسحاق كتاب قاطيغورياس (المقولات) [2] . ويذكر لنا ابن النديم أيضاً ، ان حنيناً نقل باري ارمينياس (العبارة) الى السرياني ، ثم اتى أسحاق فنقل النص الى العربي [3] . أما كتاب انالوطيقا الاولى (القياس) ، فيقول ابن النديم : ان ثيادورس هو الذي نقـله الى العربي ، ثم يردف ذالـــك قائلًا : ويقال عرضه على حنين ، فاصلحـه ، ونقل حنين قطعة منه الى السرياني [4] . وأمـــا الابوديقطيقا (البرهان) ، ويقع في مقالتين ، فقد نقـله اسحاق كله الى السرياني ، ثم أتى متى فنقل نقـل اسحاق الى العربي [5] . وامـا كتاب طوبيقا (الجدل) ، فقد نقله اسحاق الى السرياني ، ثم نقل يحيى ابن عدي الذي نقـــله اسحق الى العربي ، ونقل الدمشقي منه سبع مقالات ، ونقل ابراهيم بن عبد الله الثامنة ، وقد توجد بنقل قديم [6] . واما كتاب سوفسطيقا ومعناه الحكمة المموهـه (المغالطة) فقـد نقله يحيى بن عدي ، من تيوفيلي – الى العربي ، وقـد نقله ابن ناعمـــة

(١) الفهرست ، ص ٣٤٠ ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر .

(٢) المصدر المذكور ، ص ٣٤٧

(٣) المصدر المذكور ، ص ٣٤٨

(٤) المصدر المذكور ، ص ٣٤٨

(٥) المصدر المذكور ، ص ٣٤٨

(٦) المصدر المذكور ، ص ٣٤٧

وابو بشر متى الى السرياني ، ثم أتى ابراهيم بن بكوس العشاري فنقل مانقله ابن ناعمة الى العربي على طريق الاصلاح [١] . وأمـا كتاب ريطوريقا ومعناه الخطابة ، فقد قال ابن النديم عنه : يصاب بنقل قديم ، وقيل ان اسحق نقله الى العربي ، ونقله ابراهيم بن عبد الله [٢] . واما كتاب ابو طيقا ومعناه الشعر ، فقد نقـله ابو بشر متى من السرياني الى العربي ، ونقله يحيى بن عدي [٣] .

هذا بالاضافة الى كتب ارسطو المنطقية ، التي اكتفينا بذكر مانقل منها الى العربية كما هو . ولكن كان لهذه الكتب مختصرات وشروح للسريان ولفلاسفة الافلاطونية الحديثة ، نقلت ايضاً الى العربية ، وكانت دليلًا آخر على الترف الفكري الذي كان يتمتع به المسلمون في عصر ابن سينا وقبل عصره .

واذا انتقلنا الى كتاب الحروف – وهو الذي يعرف بالالهيات – وجدنا أنه مرتب على الحروف اليونانية ، وأن اوله وهو الالف الصغرى نقلها اسحاق ، وان الموجود منه الى حرف المو ، وقد نقل هـذا الحرف ابو زكرياء يحيى بن عدي . وقـد يوجد حرف نو باليونانية بتفسير الاسكندر ، وهذه الحروف نقلها اسطاث للكندي ، وله خبر في ذلك . ونقل ابو بشر متى مقالة اللام بتفسير الاسكندر – وهي الحادية عشرة من الحروف - الى العربي . ونقـل حنين بن اسحاق هذه المقالة الى السرياني . وفسر ثامسطيوس لمقالة اللام ، ونقلها ابو بشر متي بتفسير ثامسطيوس : وقـد نقلها شملي . ونقل اسحاق بن

---

(١) المصدر المذكور ص ٣٤٩

(٢) المصدر المذكور ،ص ٣٤٩

(٣) المصدر المذكور ، ص ٣٤٩- ٣٥٠

حنين عدة مقالات ، وفسر سوريانوس لمقالة الباء ، وخرجت بالعربي. ويضيف ابن النديم بالنسبة الى مقالة الباء قوله : رأيتهـا مكتوبة بخط يحيى بن عدي في فهرست كتبه (١).

واذ تأملنا كلام ابن النديم ، ادركنا ان العرب لم يعرفوا الهيات ارسطو كاملة ، وانما عرفوا اثنتي عشرة مقالة فقط ، اي الى حرف المو ، كما يقول ابن النديم. وبهذا الصدد يقول الدكتور ابراهيم مدكور في مقدمته لالهيات الشفاء لابن سينا : « ان كتاب الميتافيزيقى لأرسطو أثر خالد ، وضع في اثينا ، ثم تدارسه ورثة الثقافة من البيزنطيين والاسكندريين والعرب ومسيحيي الشرق من نساطرة ويعاقبة ومسيحيي الغرب ، واستمرت دراسته الى اليوم. وقد نقل قديماً الى عدة لغات ، كاللاتينية والسريانية والعربية والعبرية. وكان طبيعياً ان يعنى المسلمون بترجمته ، لأن موضوعه يتصل اتصالاً وثيقاً بدراساتهم الكلامية ، فضلًا عن عنايتهم بترجمة مؤلفات ارسطو جميعها. وتضافر على تعريبه عدد غير قليل من المترجمين الممتازين كاسحاق بن حنين ، والمتوسطين كأسطاث ، نقلوه عن السريانية أحياناً ، وعن اليونانية احياناً اخرى ، وعلى النحو الذي وصلهم به. ونحن نعلم أنه ينقسم الى أربع عشرة مقالة مرتبة على حسب حروف الهجاء اليونانية . . . ويظهر أن العرب لم يصلهم من ذلـك الا اثنتا عشرة مقالة . . . هذا الى أنهم عكسوا الترتيب المـألوف ، فقدمـوا الألف الصغرى على الالف الكبرى ، وخلطوا بينهما نوعاً ؛ وما علق عليه ابن رشد من الالف الكبرى ، ليس الا النصف الأخير من الاصل اليوناني. ولم يقفوا عند ترجمة الكتاب وحده ، بل جدوا في البحث عن شروحه ، لأنهم أدركوا ما فيه من غموض وتعقيد ، ولم يجدوا منها الا شرحين

---

(١) المصدر المذكور ، ص ٣٥٢

لمقالة اللام ، احدهما تام لثامسطيوس ، والآخر ناقص للاسكندر الافروديسي [1] » .

وقد نقل ابو علي بن زرعة شيئاً يسيراً من كتاب افلاطون المسمى فادن الى العربية ، وقد نقله عن السريانية التي يوجد الكتاب فيها كاملا [2] .

ها هي ذي الكتب اليونانية التي اشار ابن النديم صراحة الى انها نقلت الى العربية ، ولكن هناك كتباً كثيرة لم يشر الى حقيقة ترجماتها ، أهي بالسريانية أم بالعربية ؟ ولكن الذي يمكننا ان نقوله : هو أن هذا التراث الفكري اليوناني الضخم ، قد نقل الى العربية قبل عصر ابن سينا ، وأنه أطلع عليه ، وأفاد منه .

ولكن النقلة لم يكونوا يكتفون بالنقل وحده ، بل كثيراً ما وضعوا هم كتباً حاولوا التوفيق فيها بين عقائدهم النصرانية وبين الفلسفة اليونانية . وقد انتشرت هذه الكتب أيضاً في العالم الاسلامي ، وتقبلها الناس بتسامح كبير . بيد أن أكثر هذه المؤلفات ضاع في العصور المتأخرة ، ولكنه كان موجوداً في أيام ابن سينا ، وقد ترك تأثيراً كبيراً في المثقفين [3] ، أما عن طريق الآراء النصرانية المبثوثة فيه ، وأما عن طريق النظريات اليونانية التي تضمنها والتي لم تنقل الى اللغة العربية .

ولكن الترجمة لم تكن من اليونانية والسريانية فقط ، بل كانت هناك نقول أخرى من الفهلوية . وأشهر الترجمات الفهلوية هي التي نقلها

---

(١) ابراهيم مدكور : مقدمة الهيات الشفاء ، ص ٥ ، نشرته وزارة الثقافة والارشاد القومي بالجمهورية العربية المتحدة ، عام ١٩٦٠

(٢) الفهرست ، ص ٣٥٣

(٣) ديبور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ٣٩ من الترجمة العربية .

لنا ابن المقفع فابن المقفع، لم يكتف بنقل الكتب الادبية الى العربية، بل نقل ايضاً اليها بعض الكتب الفلسفية الفهلوية . ومما يؤسف له أن هذه الكتب الفلسفية ضاعت ؛ ولم يصل الينا شيء منها [1] ومما يدل على اشتغال ابن المقفع بالفلسفة ، ما ذكره ابن النديم في معرض حديثه عن كتاب قاطيغورياس (المقولات) ، قال : ولهذا الكتاب مختصرات وجوامع مشجرة لجماعة ، منهم : ابن المقفع ، وابن بهريز ، والكندي ، واسحاق ابن حنين ، وأحمد بن الطيب ، والرازي [2] .

وازاء هذا التراث الفكري اليوناني والفهلوي ، وقف ابن سينا يقرأ ويتأمل ، ويقتبس ويبدع .

(٣) **التيارات الروحية** : وقد دفع انتشار الفلسفة اليونانية والحكمة الفهلوية ، الى تفتيح آفاق فكرية جديدة امام المسلمين ، فزادهم هذا اندفاعاً في تعميق آيات القرآن ، وفهمها فهماً يسهل لهم سبل الرد على خصومهم . فأدى ذلك الى نشوء تيارين دينيين ، هما الكلام والتصوف :

آ - **التيار الكلامي** : ان دراسة التاريخ الاسلامي الروحي يبين لنا ان الحركة الكلامية ، نشأت قبل معرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية والحكمة الفهلوية . فقد حاول المسلمون - منذ عهد الرسول بالذات - موازنة آيات القرآن بعضها ببعض ، ليستخلصوا المعنى الحقيقي الذي يكمن وراءها . ويروي لنا ابن سعد في طبقاته الرواية التالية : « عن عمرو بن شعيب ، عن أبيه ، عن ابني العاص (عمرو وهشام) ، انهما قالا : جلسنا مجلساً في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كنا به

---

(١) المصدر المذكور ، ص ٣٥ - ٣٦

(٢) الفهرست ، ص ٣٤٨

أشد اغتباطاً من مجلس جلسناه يومـاً . جئنا ، فاذا اناس عنـد حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يتراجعون في القرآن . فلمـــا رأيناهم اعتزلنـــاهم ، ورسول الله خلف الحجر يستمـع كلامهم . فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مغضباً ، يعرف الغضب في وجهه ، حتى وقف عليهم فقال : أي قوم ، بهذا ضلت الامم قبلكم ، باختلافهم على انبيائهم ، وضربهم الكتاب بعضه ببعض . ان القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ، ولكن يصدّق بعضه بعضاً . فما عرفتم منه ، فاعملوا به ؛ وما تشابه عليكم ، فآمنـــوا به . ثم التفت إليّ وإلى أخي ، فغبطنا أنفسنا الا يكون رآنا معهم [١] » .

وهذا يدلنا على أن دوافـع التفكير كانت في الدين الاسلامي ذاته ، فالقرآن تضمن آيات متشابهات ، استوقفت العقول ، ، فحاول بعضهم تأويلها بحيث تتفق فيما بينها . ولكن ، هذا لا يمنـع أن تكون الفلسفة اليونانية والحكمة الفهلوية ، قد ساعدتا فيما بعد على اثارة التفكير من جديد ، ودفعه في منعطفات جديدة لم يكن قد جرّبها من قبل .

وقد كان للمنطق أثر حاسم في تطوير كلام المتكلمين ، فهـم قد آمنوا بالله وما جاء به رسوله ، ثم أرادوا أن يبرهنوا على ذلك بالأدلة العقلية المنطقية [٢] ، حتى ذهب بعضهم إلى أن الكلام أداة للدفاع عن العقيدة الإسلامية ، كما أن المنطق أداة للدفاع عن الآراء الفلسفية . وما دام الكلام والمنطق أداتين للدفاع عن الآراء والعقائـد ، فلا عجب أن نرى تأثر احدهما بالآخر .

---

(١) محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ، ص ٣٥ ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٨

(٢) احمد امين : ضحى الاسلام ، ج ٣ ، ص ١٥

وعلى هذا النحو ، نشأت المذاهب الكلامية التي كانت تستهدف إثبات العقائد الاسلامية ، بعد احتكاكها بالعقائد الاخرى ؛ ثم تطورت بتأثير الفلسفة والمنطق . فكان من أثر ذلك ، ان قويت النزعة الى المناقشة والجدل ؛ وكان محور ذلك ، مسائل تتعلق بالأفعال الصادرة عن الله تعالى ، والأفعال الصادرة عن الانسان ، وما تتصف به من الحسن والقبح ، وهل هما ذاتيان أم تابعان لأمر الشرع ونهيه ؟ ومسائل اخرى تتعلق بالجبر والاختيار ، وحرية الارادة ، والقضاء والقدر ، ومعنى التكليف ؛ ومسائل أخرى تتعلق بحقيقة كلام الله : هل هو حادث ام قديم ؟ وهل القرآن قديم ام مخلوق ؟ ومسائل تتعلق بصفات الله تعالى ، وبما تختلف فيه عن صفات الانسان ؛ وهل هي عين ذات الباريء ام غير ذاته ؟.

ولكن الآراء في هذه المسائل لم تكن متفقة ، بل كانت، متباينة إلى أقصى حدود التباين . فنشأ من ذلك عدة فرق ؛ أشهرها المعتزلة والاشاعرة والمرجئة . وقد تفرعت كل فرقة منها الى عدة فرق ؛ حتى أصبحت كل منها تشمل فروعاً كثيرة متفقة بالأصول العامة متباينة في تفريعاتها .

ويهمنا أن نذكر في هذا الصدد ، أن المعتزلة كانوا في عصر ابن سينا قد قويت شوكتهم من جديد ، بعد الاضطهاد الذي لقوه أيام المتوكل . وقد برزت صولة المعتزلة في ذلك العصر ، في شخص الوزير الأديب ، الصاحب بن عباد ، الذي كان معتزلياً متطرفاً في عقيدته. كما قويت فرق الشيعة ، وأخذت تنشط بعد أن ظهرت على مسرح الحوادث السياسية دويلات شيعية ، مثل دولة البويهيين ، ودولة الحمدانيين، ودولة الفاطميين الخ ...

وفي عصر ابن سينا ، نبغت جماعة اخوان الصفاء ، وهي جماعة تدين بالتعاليم الباطنية ، ويرى اكثر الدارسين انها فرقة اسماعيلية .

ب - **التيار الصوفي** : وما قلناه عن علم الكلام يصح عن التصوف أيضاً . فالتصوف لم يكن ابن عصر ابن سينا ، بل يرجع بمولده الى عصور سابقة ، حاول بعض الدارسين أن يرتد بها الى عصر النبي ذاته . ولكنه نما وترعرع في هذا العصر ونحا نحواً فلسفياً ، شأنه في ذلك شان علم الكلام ذاته .

نما مذهب الصوفية وتكامل في شرقي المملكة الاسلامية ، ولاسيما في بغداد . كان التصوف منذ بدئه اعراضاً عن الدنيا وزهداً في أمورها ولكن هذه النزعة أخذت تتطور مع الزمن في اتجاهين متوابطين : اتجاه نحو زيادة الاعراض عن الدنيا والزهد في أمورها ، وآخر نحو فلسفة النزعة الصوفية وربطها بمبدإ اول هو الله ، وتثبيتها على قواعد سلوكية معينة . وكانت بغداد اكبر مركز للمتصوفين ، والبصرة اكبر مركز للزهاد .

وكان المتصوفة غير مبالين بالمجتمع . وقد امتد عدم مبالاتهم هذا الى الشريعة نفسها ، حتى أن بعض الصوفية قال : « ان من عرف الله سقطت عنه الشرائع » . وقد زاد بعضهم ، فقال : « واتصل بالله تعالى »[1] . ويشكو ابن حزم في كتابه « الفِصَل » أن طائفة من الصوفية ادعت « أن في أولياء الله تعالى من هو أفضل من جميع الانبياء والرسل ، وقالوا : من بلغ الغاية القصوى من الولاية ، سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك ، وحلّت له

(١) آدم متز : تاريخ الحضارة في القرن الرابع الهجري ، ج ٢ ، ص ٢٩

المحرمات كلها من الزنى والخمر وغير ذلك . واستباحوا بذلك نساء غيرهم ، وقالوا : اننا نرى الله ونكلمه ، وكل ماقذف في نفوسنا فهو حق » [1] .

وقد تأثر المتصوفة بالمعتزلة ، واخذوا عنهم المسائل والمناهج . فتأمل مثلاً قول ابي علي بن الكاتب الصوفي سنة نيف واربعين (٣٤ هـ) : « ان المعتزلة نزهوا الله من حيث العقل ، فاخطأوا ، والصوفية نزهوه من حيث العلم ، فاصابوا » . ثم ان الصوفية جعلوا مسألة القدر – وهي أهم شيء عند المعتزلة – نقطة اساسية في مذهبهم ، فقالوا بالجبر على نحو لااضطراب فيه ؛ ولكنهم صبغوا هذا الفكرة بصبغة دينية ، فوصلوا الى فكرة التوكل ، التي مالبثوا أن رسخوها في الاذهان بكلامهم البليغ [2] .

وكان للدين فعله القوي في بعض النفوس ، كما كان للزندقة فعل مثله ، في بعض النفوس الأخرى .

ومن أمثلة ما يحكى عن فعل الدين في النفوس ، أن جعفر بن حرب (المتوفي عام ٣٤٩ هـ) ، كان يتقلد كبار الاعمال للسلطان ، وكانت نعمته تقارب نعمة الوزارة ، فاجتاز يوماً راكباً في مركب عظيم له ، ونعمته على غاية الوفور والجلال ،فسمع رجلاً يقرأ قوله تعالى : « ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله ، وما نزل من الحق» (سورة الحديد ، آية ١٦) ، فصاح : « اللهم بلى » . وكررها دفعات وبكى . ثم نزل عن دابته ، ونزع ثيابه ، ودخل دجلة ، واستتر بالماء، ولم يخرج منه ، حتى فرّق كل ماله في المظالم التي كانت عليه ، وردّها،

---

(١) المصدر المذكور ، ص ٢٩ – ٣٠

(٢) المصدر للمذكور ، ص ٣٦ – ٣٧

وتصدق بالباقي . فاجتاز رجل ، فرآه في الماء قائماً ؛ وسمـع بخبره ، فوهب له قميصاً ومئزراً ؛ فاستتر بهما وخرج ؛ وانقطـــع الى العلم والعبادة حتى مات[1] .

وهناك قصص أخرى شبيهة بهذه القصة ، تدل على مدى نفوذ تعاليم الدين الى النفوس ، وتغلغلها فيها تغلغلاً خفياً ، لا تلبث حادثة بسيطة ، أو عابرة ، أو آية قرآنية ، أن تجعلها تبرز فجأة على سطح النفوس ، وتبدل من سلوك أصحابها كل شيء .

ولكن ، كانت الى جانب ذلك فئة الزنادقة ، الذين لا يؤمنون بتعاليم الدين ، بل يستسنحون الفرص لتحقير كل ما هو ديني علانية ، بجرأة لم يسبق لها نظير في عصر من العصور . وقد بلغت هذه النزعة مداها عند المعري[2] .

ولكن هذا اذا صحّ على بعض الفئـات ، فهو لا يصح على عامة الشعب . اذ أن العامة كانوا أميل الى البساطة في عقائدهم ، والثبات عليها . ولكن بعضهم كان لديه استعداد قوي لاتبـاع كل خارج عن الدين ، وللتنازع في ذلك[3]

(٤) **معاصرو ابن سينا** : عـــاصر ابن سينا جملة من المفكرين والشعراء والادباء والعلماء والمؤرخين . ولكننا لن نعنى هنا بغير أولئك الذين نبغوا في العلوم الفلسفية ، وسنقتصر على أشهرهم :

أ **أخوان الصفاء** : وهم جماعة سرية نشأت في البصرة التي اتخذت منها مركزها الرئيسي ، وأسست لها مراكز فرعية في أنحاء العالم الإسلامي،

---

(١) آدم متز ، المصدر المذكور ، ج ٢ ، ص ٨٠

(٢) المصدر المذكور ، ج ٢ ، ص ١٢٩

(٣) المصدر المذكور ، ج ٢ ، ص ١٣٦

حينذاك . كانت غايتها سياسية ودينية في وقت واحد معاً ، ولكنها اتخذت من الثقافة وسيلة لتحقيق غايتها . وكثيراً ما كانت ترسل الدعاة الى أنحاء المملكة الإسلامية ، ليبشروا بمبادئها ، ويبحثوا عن أعضاء جدد.

وكان دعاتها يدعون الناس الى مبادئها ، وفقاً لمبدأين :

أما المبدأ الاول فهو توجيه الدعوة الى الفتيان .

وأما المبدأ الثاني فهو الحرص على ان يكون هؤلاء الفتيان من المنتمين الى الطبقات ذات التأثير القوي في الحياة الاجتماعية .

وكانت لهم خطة عملية لتحقيق هذين المبدأين ، تقوم على ركنين أساسيين :

أمّا الركن الاول فيتعلق بنشر الدعوة . وكان الاخوان يبثون عيونهم بين الفتيان ، ليروا من تتوافر فيهم الشروط التي يريدونها . وعندئذ ، يتصلون بالمرشحين ويدعونهم الى مبادئهم ، باطلاعهم على رسائل لا يقطع فيها برأي ، بل تحيل الى رسائل أخرى . وفي هذه الاثناء يتصل الدعاة بالمركز الرئيسي ، ويطلعونه على ما صادفوه من أمر هؤلاء الفتيان ، فتأتيهم التوجيهات الملائمة .

وأما الركن الثاني فيتعلق بتسللهم الى النفوذ ، عن طريق ايصاء الاعضاء القدماء بالاعضاء الجدد ، وتقريبهم من ذوي المال والسلطان . واذا كان لاحدهم نفوذ ، عملوا جهدهم لتوسيع هذا النفوذ وتثبيته .

وأعضاء جماعة اخوان الصفاء ، يخضعون لنظام المراتب ، والمراتب تكون وفقاً للسن . وهناك أربع مراتب : مرتبة الفتيان الذين بين الخامسة عشرة والثلاثين ، ومرتبة الفتيان الذين بين الثلاثين والاربعين ، ومرتبة الاعضاء الذين بين الاربعين والخمسين ، ومرتبة الاعضاء الذين تجاوزوا الخمسين . وكان لكل أعضاء مرتبة اشراف على أعضاء المرتبة التي تصغرهم سنا . وكان لهم مجالس لا يحضرها إلا

الذين يدعون اليها ، ولكل مرتبة موضوعات خاصة للمناقشة لا يتعدونها.

وضع اخوان الصفاء تعاليمهم في واحدة وثلاثين رسالة ، عدا الرسالة الجامعة . هذه الرسائل أشبه ما تكون بدائرة معارف لعلوم ذلك العصر ؛ وهي تتضمن الابحاث العقلية المنظمة حيناً ، والقصص والاساطير حيناً آخر . أما الرسالة الجامعة فهي لخاصتهم ، وتتضمن آراءهم التي يؤمنون بها ..

قد يتساءل المرء عن مؤلف هذه الرسائل . ولكنه حينما يدقق النظر في أسلوبها ، يجد أنه ليس واحداً [1]. وقديماً قال أبو حيان التوحيدي عنهم ، حينما سأله وزير صمصام الدولة عن زيد بن رفاعة ، ما يلي: وقد أقام بالبصرة زماناً طويلاً ، وصادف بها جماعة لاصناف العلم ، وانواع الصناعة ، منهم أبو سليمان محمد بن معشر البستي ، ويعرف بالمقدسي ، وابو الحسن علي بن هارون الزنجاني ، وأبو أحمد المهرجاني ، والعوفي ، وغيرهم : فصحبهم وخدمهم [2]. وهؤلاء أربعة وزيد ابن رفاعة خامسهم . والذي نستخلصه من كلام أبي حيان ، هو أنهم هم الذين وضعوا المذهب وصنفوا الرسائل . يقول : « فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق الى الفوز برضوان الله [3] » . ثم يذكر ما يلي : « وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة ، علميها وعمليها؛ وافردوا لها فهرساً وسموها : رسائل اخوان الصفاء ؛ وكتموا فيها اسماءهم ، وبثوها في الوراقين ، ووهبوها للناس [4] » .

---

(١) راجع محاضراتنا في الفلسفة الاسلامية التي القيت على الطلاب الجامعة الليبية ببنغازي في العام الجامعي ١٩٦٢-١٩٦٣ و كذلك محاضراتنا في كلية الآداب بجامعة دمشق ١٩٦٥-١٩٦٦.

(٢) ابو حيان التوحيدي : المقابسات ، ص ٤٥-٤٦ ، المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، ١٩٢٩

(٣) المصدر المذكور ، ص ٤٦

(٤) المصدر المذكور ، ص ٤٦

وعليه ، فيكون البستي والزنجاني والمهرجاني والعوفي وزيد بن رفاعه، هم مؤلفو الرسائل . وهذا ما رجحه أكثر الدارسين . ولكن الدكتور حسن ابراهيم حسن يذكر — نقلاً عن المستشرق براون — أن ابن سينا كان من بينهم[1] .

يقسم اخوان الصفاء العلوم الى ثلاثة رئيسية ، هي : علم الشريعة، وعلم الصناعة ، وعلم المملكة . أما علم الشريعة فلتصفية النفس ؛ وأما علم المملكة فلسياسة الخاصة والعامة ؛ على حين أن علم الصناعة ينظر في صلاح النفس والبدن ، ويعمل على استدامته .

ومن بلغ سرير الملك لا بدّ له من هذه العلوم الثلاثة ، ليكون نبياً حكيماً ، يعرف الحق ، ويعرف الآخرون الحق عن طريقه[2] . انه يعرف ان الله هو الواحد الحق القدير المنزه عن كل نقص ، وان صفاته هي عين ذاته . والله عنده مبدع العالم ، فقد فاض عن جوده ، وهو الذي يمسكه في الوجود . وأول ما فاض عن الله العقل الكلي ، فالنفس الكلية ، فالهيولى الأولى والصورة ، فالطبيعة التي تؤدي الى تولد الكائنات من حيوان ونبات .

هذا هو العالم الكبير ، وفي مقابله يقف الانسان هذا العالم الصغير ، الذي تحكمه النفس الناطقة ، وفقاً لتأثير النفس الكلية[3] . ولكن الانسان يجمع المتناقضات ، يخضع لمثنوية مطلقة ؛ فهو نفس وجسد ؛ وهذا يجعله منشقاً على ذاته ، مترجحاً بين دار الدنيا ودار الخلود . ومثنوية النفس والجسد ، تنشأ عنها مثنوية الحياة والموت ، والنوم

---

(١) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ، ج ٣، ص ٣٨٢ - ٣٨٣

(٢) الرسالة الجامعة ، ج ١ ، ص ٦٦٩ - ٦٧٣ ، منشورات المجمع العلمي العربي بدمشق ، ١٩٤٨

(٣) المصدر المذكور ، ص ٢٣٨ - ٢٤٤

واليقظة ، والعلم والجهالة ، والفجور والعفة ، والالم واللذة ، الخ ... وهذه الصفات المتناقضة لا تنسب الى الجسد بمفرده ولا الى النفس بمفردها، بل الى الانسان الذي هو جملتهما .

امـــا النفس فكانت في سطح الفلك المحيط ، ثم اهبطت الى مركز الأرض – لذنب اقترفته – لتحل في الجسد . ولكن النفس القدسية تنزل بالروح من أمر ربها ، على من تاب واناب منها ، لتنقذها من عالم الامهات الذي اتحدت به . ولكن لمَ أهبطت النفس الى الجسد ؟ ان الجسد بالاضافة الى النفس دار علم وتجربة ورياضة ، يساعدها – اذا استكملت صورتها – أن ترقى الى المـــلأ الاعلى ، وتدخل في زمرة الملائكة ، وإلاّ عجزت عن النهوض ، واغلق دونها المـــلأ الأعلى . أما الاجساد فتعود الى عالم الامهات التي نشأت منهـــا وتتردد عليها الصور المختلفة ، فتتحد بها النفوس الملائمة لأفعالها (١) .

ولاخوان الصفاء آراء في سياســـة النفس والأهل والأصحاب ، لاتبعد عن الآراء المنتشرة بين العامة . ولذلك نضرب صفحاً عنها .

ب – مسكويه : هو احمد بن محمد بن يعقوب الملقب مسكويه(٢). وقد ثار الخلاف حول اسم مسكويه هل هو لقبـه هو بالذات أم لقب جده ؟ وتبعاً لذلك ، هل يكتب ابن مسكويه أو مسكويه فقط ؟ ويرجح مرجليوث أنه لقبه (٣) .

---

(١) انظر محاضراتنا في الفلسفة الاسلامية في الجامعة الليبية ، العام الجامعي ١٩٦٢ – ١٩٦٣ : وكذلك محاضرات جامعة دمشق .

(٢) عبد الرحمن بدوي : الحكمة الخالدة لمسكوية ، التصدير ص ١٤ ، مكتبـة النهضة المصرية ١٩٥٢ .

(٣) المصدر المذكور ، ص ١٥ ، وايضاً عبد العزيز عزت ، «ابن» مسكويه ص٨١ – ٨٢ ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر .

ويروي لنا ياقوت ،أن مسكويه كان مجوسياً وأسلم [1] . ولكن الدكتور عبد الرحمن بدوي ينكر ذلك قائلاً : ولوصح هذا ، فكيف نفسر نسبه وهو : ابن محمد ؟ وللاجابة عن هذا السؤال يفترض الدكتور بدوي فرضين : أن يكون مسكويه قد غيّر نسبه بعد اسلامه ، او أن يكون ابوه هو الذي كان مجوسياً وأسلم ؛ وهو يستبعد الفرض الأول ، ويرجح الفرض الثاني [2] .

واذا حاولنا ان نعرف السنة التي ولد فيها مسكويه ، وجدنا الأمر غامضاً ، اذ اننا لانعثر مطلقاً عند الكتاب القدماء او المحدثين من العرب او الفرنجة ، على مايعيّن لنا سنة ميلاده . ويرجح مرجليوث أنه ولد سنة ٣٣٠ هـ ، ولكن الدكتور عبد العزيز عزت يرجح ان يكون ميلاد مسكويه قبل ذلك بخمس سنوات ، اي سنة ٣٢٥ هـ [3] .

عدّ له الدكتور عبد الرحمن بدوي ، في تصديره لكتاب الحكمة الخالدة ، ثمانية عشر كتاباً في الأدب والتاريخ والفلسفة والاخلاق والطب . ولكن اشهر كتبه هي : تهذيب الاخلاق في فلسفة النفس والاخلاق ، والفوز الأصغر في الفلسفة ، وتجارب الأمم في التاريخ [4]

يرى مسكويه أن الله هو مبدع العالم ، وان العالم صدر عنه. وأول ما صدر عن الله هو العقل الفعال دون توسط شيء ؛ ثم صدرت النفس عنه بتوسط العقل الفعال ؛ ثم صدر الفلك عنه بتوسط النفس .

---

(١) المصدر المذكور ، ص ١٥

(٢) المصدر المذكور ، ص ١٥

(٣) عبد العزيز عزت : « ابن » مسكويه ، ص ٧٩ – ٨٠

(٤) في تصديره لكتاب الحكمة الخالدة لمسكويه ، ص ٢١ – ٢٤

ولكن معرفة الله ليست من السهولة التي تظن ؛ فهو جلي وغامض في وقت واحد معاً . أما أنه جلي فلأنه حق ، والحق أبلج ؛ وأما أنه غامض ، فذلك راجع الينا ؛ فعقولنا ضعيفة قد غشتها الحجب الهيولانية .

والله هو الصانع المبدع ؛ يعرف بالسلب لا بالايجاب ؛ وكل ما يصدق عليه من الصفات ، أنه واحد أزلي ليس بجسم . وجوده بالذات ، ووجود الاشياء بالعرض . إنه هو الذي أبدعها ، وقد أبدعها من لا شيء . وابداعه لها مستمر لا ينقطع ؛ اذ لو انقطع لهوى كل شيء الى العدم .

لقد صدرت جميع الموجودات بالتسلسل أيضاً ، كما صدر العقل والنفس والفلك . والحكمة تسري في جميع الموجودات ، من اعلاها الى أدناها . والانسان ليس منعزلاً عن بقية المخلوقات ، بل يرتبط بأعلاها كما يرتبط بأدناها . وارتباطه بأعلاها يساعده على الترقي ، حتى يبلغ أفق الملائكة ، ويستمد منها مزيداً من الكمال .

وما دام الانسان يتصل بالموجودات العليا ، ويستمد منها كماله ؛ فالنبوة لم تعد أمراً غريباً ، والوحي أصبح معقولاً . ولكن الانسان العادي يترقى أيضاً – اذا أدام نظره في الموجودات – حتى يبلغ حقائقها . وعندئذ يصبح فيلسوفاً .

ويفرق مسكويه بين الفيلسوف والنبي ؛ وتفريقه قائم على أساس من السبيل الذي يتبعه كل منهما في تحصيل المعرفة . فالفيلسوف يرتقي من قوة الحس الى قوة التخيل الى قوة التفكير ؛ على حين أن النبي يتلقى فيض العقل ، الذي يؤثر في تفكيره ، ثم في مخيلته ، ثم في حسه . ولهذا ، يضع مسكويه الفيلسوف في المرتبة الاولى ، والنبي في المرتبة

الثانية . واذا بحثنا عن سبب هذه المفاضلة ، وجدنا أن مسكويه يرى أن الحقائق ، حينما تهبط من الموجودات العليا الى الموجودات الدنيا ، تتلبس صوراً هيولانية ؛ على حين انها حينما تسمو من الموجودات الدنيا الى الموجودات العليا ، فانها تنسلخ عن صورها الهيولانية .

ولكن رأي الفيلسوف لا يخالف رأي النبي ، ولا رأي النبي يخالف رأي الفيلسوف ؛ فكلاهما يعبران عن الحقائق نفسها [1] .

ترتبط فلسفة مسكويه الاخلاقية بفلسفة لها نزعتها الخاصة في فهم طبيعة النفس البشرية ، وأمر العالم اجمع ، وأمر اصل الوجود والموجودات . فمسكويه يرى أن الاخلاق وسيلة بهـا يتحقق الانسجام بين عناصر النفس المختلفة ، وان هذا الانسجام يحدّد بالضبط مركز الانسان بين سائر الكائنات الاخرى التي يراها تتسلسل في ترتيب تصاعدي من اسفل الى اعلى ، فهو وسط بين الكائنات الخسيسة والكائنات اللطيفة . وكل كائن من كائنات العالم السفلي يمثل قوة فاعلة تسمى صورة ، وقوة سالبة تسمى مادة . أما في العالم العلوي ، فان عنصر الهيولى يخف ، ويطغى عليه عنصر الصورة [2] .

وللنفس البشرية ثلاثة اجزاء : القوة العاقلة ، والقوة الغاضبة ، والقوة الشهوانية . أما القوة العاقلة فموضعها الرأس ، وفضيلتها التفكير والحكمة ؛ واما القوة الغاضبة فموضعها الصدر ، وفضيلتها الشجاعة ؛ واما القوة الشهوانية فموضعها البطن وفضيلتها العفة [3] .

وفضيلة الحكمة هي تمييز الامور بعضها من بعض ، والعلم بالموجودات كلها من حيث هي موجودة ، وان شئت فقل : أن تعلم

(١) مسكويه : الفوز الاصغر ، مطبعة السعادة ، مصر ١٣٢٥ هـ

(٢) عبد العزيز عزت : « ابن » مسكويه ، ص ٢٢١

(٣) المصدر المذكور ، ص ٢٢١

الامور الالهية والامور الانسانية ، وأن تكون ثمرة هذا العلم ايا من المعقولات يجب ان يفعل ، وايها يجب أن يغفل[1] .

وفضيلة الشجاعة هي استعمال مايوجبه الرأي في الأمور الهائلة ، أعني ان لايخاف من الامور المفزعة ، اذا كان فعلها جميلا ، والصبر عليها محموداً[2] . ولكن هذه الفضيلة مرتبطة بالنفس العاقلة وخاضعة لها[3] .

وفضيلة العفة هي الحس الشهواني . وهذه الفضيلة مرتبطة بفضيلة الحكمة وخاضعة للقوة العاقلة ، بحيث يؤدي ظهورها في الانسان الى ان يصرف شهواته بحسب الرأي ، أي أن يوافق التمييز الصحيح ، فلا ينقاد الى شهواته ، ويتحرر من ربقتها[4] .

واذا كانت هذه فضائل قوة قوة من قوى النفس ، فان هناك فضيلة رابعة لها ، تحدث من اجتماع هذه الفضائل الثلاث ، وذلك عند مسالمة بعض هذه القوى لبعض ، واستسلامها للقوة المميزة ، حتى لاتتغالب ، ولا تتحرك لنحو مطلوباتها ، على سوم طبائعها ، ويحدث للانسان بها سمة يختار بها ابداً الانصاف من نفسه على نفسه اولاً ، ثم الانصاف والانتصاف من غيره وله[5] .

وعلى الرغم من كون النفس ذات قوى مختلفة ، فهي جوهر بسيط ليس بجسم ولاجزء من جسم ، لأنها تقبل صور الاشياء كلها على اختلافها ، من المحسوسات على التمام والكمال من غير مفارقة للأولى ولا معاقبة ، خلافاً للجسم الذي اذا كانت له صورة ما ، فانه ليس يقبل صورة اخرى من جنس صورته الاولى ، الا بعد مفارقته الصورة

---

(١) مسكويه : تهذيب الاخلاق ،ص ١٨ ، مكتبة صبيح واولاده ، مصر ١٩٥٩

(٢) المصدر المذكور ، ص ١٨

(٣) المصدر المذكور ، ١٨

(٤) المصدر المذكور ، ض ١٨

(٥) المصدر المذكور ض ١٨ - ١٩

الأولى مفارقة تامة [١] . وطباع النفس وجوهرها من غير طباع الجسم وجوهره ، فهي اكرم جوهراً ، وأفضل طباعاً ، من كل مافي هذا العالم من الامور الجسمانية . وذلك لأن لها معرفة عقلية أولية ليست الحواس مصدرها ، لأنها تستطيع أن تميز بين ماتأتي به الحواس ، وتعرف كاذبه من صادقه [٢] .

والخلق حال للنفس ، وهذه الحال تقسم الى قسمين : منها ما يكون طبيعياً من أصل المزاج ، كالغضب والحزن والضحك لأدنى سبب ، ومنها مايستفاد بالعادة والتدرب ، وربما كان مبدؤه بالروية والفكر ؛ ثم يستمر عليه أولاً فأولاً ، حتى يصير ملكة وخلقاً [٣] . والناس يتفاوتون في تقبل الصفات الخلقية ، ولكن اهمال الطباع ، وعدم رياضتها بالتأديب والتقويم ، يؤديان الى ان ينشأ كل انسان على سوم طباعه ، وأن يبقى على ماكان عليه في طفولته [٤] .

والشريعة هي التي تغير من طباع الناس ، فتعودهم الافعال المرضية ، وتعد نفوسهم لقبول الحكمة ، وطلب الفضائل ، وبلوغ السعادة الإنسية ، بالفكر الصحيح ، والقياس المستقيم . وعلى الوالدين يقع عبء القيام بما تأمر به الشريعة ، وهو استكمال العقل في أبنائهم ، وهو الكمال الخاص بالانسان [٥] . ولكن مسكويه يرى كمال الانسان كمالين : كمالاً تختص به القوة العالمة ، وكمالاً تختص به القوة العاملة [٦] .

(١) مسكويه: تهذيب الاخلاق ، ص ٥ ، مكتبة صبيح واولاده بمصر ، ١٩٥٩

(٢) المصدر المذكور ، ص ٧-٨

(٣) المصدر المذكور ، ص ٣١

(٤) المصدر المذكور ، ص ٣٤-٣٥

(٥) المصدر المذكور ، ص ٣٦ - ٤٠

(٦) المصدر المذكور ص٤٠

وهذا ما يجعل الفلسفة قسمين :قسماً نظرياً وقسماً عملياً، وبلوغ السعادة يكون في كمال المرء بهذين القسمين [١] . ولكن مسكويه يفرق بين السعادة والخير ، ويذهب - كما ذهب ارسطو - الى ان الخير هو المقصور من الكل ، وهو الغاية الأخيرة ، في حين ان السعادة هي خير بالاضافة الى صاحبها ، وهي كمال له ؛ فالسعادة اذن خير ما . أما الخير الذي يقصده الكل فهو خير الناس كافة ، في حين أن السعادة هي خير واحد فرد ، ولذلك فهي تختلف بين الافراد [٢].

ولكن ، ما السعادة ؟ للاجابة عن ذلك ، يذكرنا مسكويه بأن الانسان ذو فضيلة روحانية ، يناسب بها الارواح الطيبة التي تسمى ملائكة ، وذو فضيلة جسمانية يناسب بها الأنعام [٣] . ومادام الانسان انساناً ، فلاتتم له السعادة الا بتحصيل الحالين معاً ، وليس يحصلان على التمام الا بالاشياء النافعة في الوصول الى الحكمة الأبدية [٤] .

والسعيد يكون في احدي مرتبتين : اما في مرتبة الاشياء الجسمانية ، وهو مع ذلك يطالع الأمور الشريفة ، واما في مرتبة الاشياء الروحانية ، وهو مع ذلك يطالع الأمور البدنية [٥] . واذا كان السعيد لامحالة في احدى المرتبتين ، فان أحدهما لابد له من أن يكون ناقصاً مقصراً عن الآخر ، عرضة للآلام والحسرات ، لأجل خدائع الطبيعة ، والزخارف الحسية . المتعلقة بالامور البدنية [٦] . اما

(١) المصدر المذكور ، ص ٤٠
(٢) المصدر المذكور ، ص ٧٧
(٣) المصدر المذكور ، ص ٨٤ -٨٥
(٤) المصدر المذكور ، ص ٨٥
(٥) المصدر المذكور ، ص ٨٥ - ٨٦
(٦) المصدر المذكور ، ص ٨٦-٨٧

السعيد التام السعادة ، فهو الذي توافر حظه من الحكمة ، وظل مقيماً بروحانيته بين الملأ الأعلى ، يستمد منهم لطائف الحكمة ، ويستنير بالنور الالهي ، ويستزيد من فضائله ، بحسب عنايته بها ، وقلة عوائقه عنها . ولهذا يكون دائماً خاليا من الآلام والحسرات (١) . وهذه مرتبة من وصل الى آخر السعادات وأقصاها ، فلا يبالي بفراق الاحباب من أهل الدنيا ، ولا يتحسر على مايفوته من التنعم فيها (٢) .

لهذا ، كان الخوف من الموت لايعرض الا لمن لايدري حقيقة الموت ، ولمن لايعلم الى أين تصير نفسه ، لأنه يظن ان البدن اذا انحل وبطل تركيبه ، فقد انحلت ذاته وبطلت نفسه ؛ وأن العالم سيبقى موجوداً حينما لايكون له وجود ، الخ ... ولكن الموت ليس اكثر من ترك النفس استعمال آلاتها ، وهي الاعضاء التي يسمى مجموعها بدناً ، دون أن تفنى هي ذاتها ، لأنها جوهر غير جسماني ، وليست عرضاً (٣) .

تلكم هي فلسفة مسكويه – معاصر ابن سينا في خطوطها العريضة . لخصناها هنا ، عساها تساعد على فهم الحياة العقلية للعصر الذي عاش فيه ابن سينا .

جـ - **المعري** : يذكر الخطيب البغدادي ، عن لسان التنوخي ، أنه قال له عن ابي العلاء : هو أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد ابن سليمان بن أحمد بن سليمان بن داود بن المطّهر بن زياد بن ربيعة ابن الحارث بن ربيعة بن أنور بن اسحم بن أرقم بن النعمان بن عدي

(١) المصدر المذكور ، ص ٨٧
(٢) المصدر المذكور ، ص ٨٧
(٣) المصدر المذكور ، ٢١٢-٢١٣

ابن عبد غطفان بن عمرو بن بريح بن جذيمة بن تيم الله بن أسد بن وبرة بن تغلب بن حلوان بن عمران بن الحاف بن قضاعة [١] .

ويمكننا أن نلاحظ على نسبه ملاحظتين : أولاهما انه عربي صميم ، ينتهي نسبه الى قضاعة ، وثانيتهما أنه من بيت عريق يعنى بنسبه كل العناية .

أما ميلاده فقد كان في ٢٨ ربيع الأول سنة ٣٦٣ هـ . وبهذا الصدد يقول الخطيب البغدادي ، عن أبي الخطاب العلاء بن حزم الأندلسي ، أنه قال له : ذكر لي ابو العلاء المعري ، أنه ولد في يوم الجمعة ، لثلاث بقين من شهر ربيع الأول سنة ثلاث وستين وثلاثمئة [٢] .

وقد كان ميلاده بمعرة النعمان التي ينتسب اليها . ويظهر أنها كانت مدينة عامرة في عصر أبي العلاء . وبهذا الصدد يقول ناصر خسرو ، الرحالة الفارسي : « ... وسرنا ستة فراسخ أخرى ، فكانت معرة النعمان ، ولها سور حجري ، وهي مدينة مكتظة بالسكان ... ورأيت اسواقها كثيرة معمورة ... والقمح اكثر غلات المعرة ، واشجار التين والزيتون والفستق والعنب كثيرة وفيرة [٣] » . ويقول ابن جبير ، الرحالة الاندلسي : « ويتصل التفاف بساتينها ، وانتظام قراها مسيرة يومين . وهي من أخصب بلاد الله واكثرها ارزاقاً ، ووراءها جبل لبنان [٤] » .

---

(١) تاريخ بغداد ، ص ٢٤٠ – ٢٤١ ؛ نقلاً عن كتاب تعريف القدماء بأبي العلاء ص ٦ ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٥

(٢) تعريف القدماء ، ص ٧

(٣) سفرنامه ، ص ١٠ ، نقلا عن تعريف القدماء ، ص ٥٨١ – ٥٨٢

(٤) رحلة ابن جبير ، ص ٢٥٤ – ٢٥٥ ، طبع ليدن سنة ١٩٠٧ ؛ نقلا عن تعريف القدماء ، ٥٨٣ .

ولم يتم ابو العلاء الثالثة من عمره ، حتى اصابه الجدري ، فذهب بيسرى عينيه ، وغشي يمناهما بياض ، فكف بصره وهو طفل . وكان يقول : « لاأعرف من الالوان إلا الاحمر ، لأني البست في الجدري ، ثوباً مصبوغاً بالعصفر »[١] .

لقنه ابوه النحو واللغة في حداثته ، ثم قرأ على جماعة من أهل بلده . ولما ادرك العشرين من عمره ، عمد الى سائر علوم اللغة وآدابها ، فاكتسبها بالمطالعه والاجتهاد . وكان يقيم اناساً يقرأون له كتبها واشعار العرب واخبارهم[٢] .

كان ابو العلاء نادرة زمانه . قال الثعالبي : « وكان حدثني ابو الحسن الدلفي المصيصي الشاعر — وهو ممن لقيته قديماً وحديثاً في مدة ثلاثين سنة — قال : لقيت بمعرة النعمان عجباً من العجب : رأيت اعمى شاعراً ظريفاً ، يلعب بالشطرنج والنرد ، ويدخل في كل فن من الجد والهزل ، يكنى بأبي العلاء ، وسمعته يقول : انا أحمد الله على العمى ، كما يحمده غيري على البصر ، فقد صنع لي ، وأحسن بي ، إذ كفاني رؤية الثقلاء البغضاء[٣] » .

وقد رحل في طلب العلم ، فأتى طرابلس الشام ، وكانت بها خزائن كتب قد وقفها ذوو اليسار من اهلها ، فاجتاز باللاذقية ، ونزل دير الفاروس ، وكان به راهب يشدو شيئاً من علوم الاوائل ، فسمع منه ابو العلاء كلاماً من اوائل أقوال الفلاسفة ، حصل له به

(١) جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ، ج ٢ ، ص ٢٦٠ .
(٢) المصدر المذكور ، ص ٢٦٠ .
(٣) الثعالبي : تتمة اليتيمة ، ج ١ ، ص ٩ ؛ نقلا عن تعريف القدماء ، ص ٣

شكوك لم يكن عنده مايدفعها به ، فعلق بخاطره ماحصل منه بعض الانحلال ، وضاق عطنه عن كتمان ماتحمله من ذلك ، حتى فاه بـه في في أول عمره ، وأودعـه اشعاراً له ، ثم ارعوى ورجع ، واستغفر واعتذر ، ووجه لأقواله وجوهاً احتملها التأويل [١] .

وكان ابو العلاء متزهداً ، لايأكل اللحم ، ويلبس خشن الثياب [٢] . ويحكي عنه انـه كان برهمياً ، وانه وُصف لمريض فروج ، فقال : استضعفوك فوصفوك ! [٣] ويقول ابن الجوزي : وبقي خمساً واربعين سنة لايأكل اللحم ولا البيض ولا اللبن ؛ ويحرم إيـلام الحيوان ، ويقتصر على ماتنبت الارض ... ويظهر دوام الصوم [٤] .

ويقول عنـه السمعاني : كان حسن الشعر ، جزل الكلام ، فصيح اللسان ، غزير الادب ، عالماً باللغة ، حافظاً لهـا . صنّف التصانيف الكبار ، واملاها من حفظه ؛ منهـا تصانيف في اللغة [٥] . وعارض سوراً من القرآن ؛ وحكيت عنـه حكايات مختلفة في اعتقاده ، حتى رماه بعض الناس بالالحاد [٦] .

ولكنه لم يكن من ذوي الاحوال في الدنيا ؛ وانما خُلّف له وقف يشاركه فيه غيره من قومه . وكانت له نفس تشرف عن تحمل

---

(١) القفطي : إنباه الرواة على أنباه النحاة ، ج١ ،ص ٤١ ٧٧ ؛نقلا عن تعريف القدماء ، ص ٢٧

(٢) البغدادي : تاريخ بغداد ، نقلا عن تعريف القدماء ص ٧

(٣) ابن الانباري : نزهة الالبا ، ص ٤٢٥ -٤٢٧ ؛ القاهرة ١٢٩٤ ؛ نقلا عن تعريف القدماء ، ص ١٦

(٤) ابن الجوزي : المنتظم : ج ٨ ، ص١٨٤ – ١٨٨؛ نقلا عن تعريف القدماء،ص١٩

(٥) السمعاني ؛ الانساب ، ورقة ١١٠ ، طبعة ليدن سنة ١٩١٢ ؛ نقلا عن تعريف القدماء ، ص ١٢

(٦) البغدادي : تاريخ بغداد ؛ نقلا عن تعريف القدماء ، ص ٧

المنن ؛ فمشى حاله على قدر الموجود ؛ فاقتضى ذلـــك خشن الملبوس والمأكل ، والزهـد في ملاذ الدنيـــا . وكان الذي يحصل له في السنة مقدار ثلاثين دينـاراً ، قدّر منهـا لمن يخدمه النصف ، وأبقى النصف الآخر لمؤونته . فكان اكله العدس إذا اكل مطبوخاً ، وحلاوته التين ، ولباسه خشن الثياب من القطن ، وفرشه من لبّاد في الشتاء ، وحصيره من البردي في الصيف ، وترك ماسوى ذلك .

ولما عورض في الوقف المذكور ، بيد بعض نواب حلب ، سافر الى العراق شاكياً ذلك ، في سنة تسع وتسعين وثلاثمئة [١] . واقام بهـا سنة وسبعة أشهر ؛ ثم عاد الى وطنه ، فلزم منزله ، وسمى نفسه « رهين المحبسين » لذلك ، ولذهاب بصره [٢] . ولكنه جعل هـــذه المحابس ثلاثة في شعره ، حينما قال :

أراني في الثلاثة من سجوني ... فـــلا تسأل عن الخبر النبيثِ
لفقدي ناظري ولزوم بيـتي ... وكون النفس في الجسم الخبيثِ [٣]

وقد توفي -- كما يقول البغدادي -- في يوم الجمعة الثالث عشر من شهر ربيـع الأول ، سنة تسع واربعين واربعمئة [٤] .

*

١) **رأيه في الناس** : لم يكن المعري حسن الرأي في الناس ، بل كان يعتقد انهم مراءون اشرار . وفي ذلك يقول :

---

(١) القفطي : إنباه الرواة ، نقلاً عن تعريف القدماء ، ص ٣١ .

(٢) ابن الجوزي : المنتظم ، ج ٨ ، نقلا عن تعريف القدماء ، ص ٩

(٣) اللزوميات ، ج ١ ، ص ٢٤٩ ، دار صادر ودار بيروت ، بيروت ١٩٦١ .

(٤) البغدادي : تاريخ بغداد ، نقلا عن تعريف القدماء ، ص ٧

ارانيك فليغفر لي الله زلتي بذاك، ودين العالمين رياء

وقد يخلف الانسان ظن عشيره، وإن راق منه منظر ورواءُ

إذا قومنا لم يعبدوا الله وحده بنصحٍ، فإنا منهم برآءُ (١)

وهذا ماجعله يزهد في معاشرة الناس . يقول :

وزهدني في الخلق معرفتي بهم وعلمي بأن العالمين هباء (٢)

ولكن زهده في الناس لم يقف عند حد ؛ لأن الناس لايمكن اصلاحهم . يقول :

فلا تأمل من الدنيا صلاحاً فذاك هو الذي لايستطاعُ (٣)

ويرى المعرّي أن الناس مهما اختلفوا في اخلاقهم، فهم في سوء الطبع متماثلون . يقول :

ان مازت الناس اخلاق يعاش بها فانهم عند سوء الطبع اسواء (٤)

ولكن هذا الفساد ليس راجعاً الى ماجنته أيدينا، بل هو مركب في طباعنا، يقول :

وما فسدت اخلاقنا باختيارنا ولكن، بأمر سببته المقادرُ (٥)

٢) **رأيه في النسل** : واذا كان هذا رأيه في الناس وفي الحياة، فمن الطبيعي ان يعمل على تجنب الانسال، وقطع دابر الحياة . يقول :

على الولد يجني والد ولو انهم ولاة على امصارهم، خطباء (٦)

ولكن الشقاء في هذه الدنيا ليس نصيب الأبناء وحدهم، بل

---

(١) اللزوميات، ج ١، ص ٤٥

(٢) اللزوميات، ج ١، ص ٤٢

(٣) اللزوميات ؛ج ٢ ؛ص١٢٨

(٤) اللزوميات ؛ . ج١ ص ٤٨

(٥) اللزوميات، . ج١، ص ٢٤١

(٦) اللزوميات، ج ١ ؛ ص ٤٢

يتعداهم الى آبائهم ، الذي تتوله عقولهم حسرة عليهم . يقول :

يشقى الوليد ويشقى والداه به   وفاز من لم يولّه عقله ولد [١]

وعندئذ ، كيف يرغب الانسان بانجاب الأبناء ، وهو يتذكر ما آل اليه أمر اجداده ! ؟ يقول المعري :

وحالة الباكي لآبائه   كحالة الباكي على ولده
ما رغبة الحي بابنائه   عما جنى الموت على جده [٢]

٣) **رأيه في الحياة والموت** : واذا كان الامر كذلك ، فما قيمة الحياة ؛ الاتستوي هي والموت ! ؟ هذا رأي المعري ؛ وفي ذلك يقول :

وشبيه صوت النعي اذا قيـ   ـس بصوت البشير في كل ناد
تعب كلها الحياة فما اعـ   ـجب الا من راغب في ازدياد
ان حزناً في ساعة الموت اضعا   ف سرور في ساعة الميلاد
ضجعة الموت رقدة يستريح الـ   ـجسم فيها والعيش مثل السهاد [٣]

وعندئذ ، ألا يصبح كل شيء سائراً الى الزوال ! ؟ وألا يكون المرء مغتراً بهذه الحياة ! ؟ هذا رأى المعري ، وفيه يقول :

كل بيت للهدم ماتبتني الور   قاء والسيد الرفيع العماد
واللبيب اللبيب من ليس يغتر   بكون مصيره للفساد [٤] .

بل ألايكون لنا الدهر بالمرصاد ، هازئاً بنا ؛ فاذا وعد أخلف ، واذا أوعد أتلف .! ؟ وبهذا الصدد يقول المعري :

---

(١) اللزوميات ؛ ج١ ، ص ٣٢٨
(٢) سقط الزند ؛ ص ٢٦
(٣) سقط الزند ، ص ٧ – ٨
(٤) سقط الزند ؛ ص ١٢

يادهـــر يامنجز ايعـــاده ... ومخلف المأمول من وعده
أي جـديد لـــك لم تبـــله ... وأي أقرانـك لم ترده [١]

وليت الأمر يقف عند هذا الحـــد ! ! . . فالنفس يغتالها أفضل مافيها ؛ وسبب حياتها قد يكون سبب موتها . يقول :

افضل مـــافي النفس يغتالهـا ... فنستعيذ الله من جُنْـــده
وآفـة العـاشق من طرفـــه ... وآفـــة الصارم مـن حدّه
كم صائن عن قبـــلة خـدّه ... سُلطت الارض على خـــدّه
ورب ظمـــآن الى مورد ... والموت - لويعلم - في ورْده [٢]

وعند ئذٍ ، ألا يحق للمعري أن يتشاءم الى أقصى حدود التشاؤم ! ؟ فيرى الشر واقعاً لامفر منـــه ، والخير وهمـــاً طارئـاً لايقيم ! ! اسمعه يقول :

الى الله اشكو انني كل ليلة ... اذا نمت لم أعدم طوارق أوهامي
فان كان شراً، فهو لابدّ واقع ... وان كان خيراً،فهو اضغاث احلام [٣]

٤) رأيه في الجبر : واذا كان هذا شأن الحياة ، فهل باستطاعته تغييرها ، والتحكم بمصيره ! ؟ ان المعري لايرى ذلـــك ، فهـو جبري يرى كل محاولة عبثاً . يقول :

ماباختياريَ ميلادي ولا هرمي ... ولا حياتي فهل لي بعد تخييرُ
ولااقامة إلاّ عن يدي قـدر ... ولا مسير اذا لم يُقْضَ تسييرُ [٤]

---

(١) سقط الزند ، ص ٢٥
(٢) سقط الزند ، ص ٢٦
(٣) سقط الزند ، ص ٢٤١
(٤) اللزوميات ، ج ١ ، ص ٤٣٩

ولذلك لايمكن للمرء أن يطلب من الدنيا شيئاً ، لان المقادير مخبوءة ، ولكن الملاحظ منها أنها جيوش تعبأ ضد الخلق . يقول :

أرى فلكاً مازال بالخلق دائراً — له خبر عنا يصان ويخبأ
فلا تطلب الدنيا وان كنت ناشئاً — فاني عنها بالاخلاء أربأ
ومـا نوب الايام إلا كتائب — تبث سرايا ، او جيوش تعبأ (١)

٥) **الحياة بعد الموت** : واذا كان هناك جبرية تخضع لها المخلوقات ؛ فان هذه الجبرية سائرة نحو فناء الانسان ، ولكن الانسان يضحك سفاهة غير مبالٍ بمصيره . يقول :

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة — وحق لسكان البرية ان يبكوا
يحطمنا ريب الزمان ، كأننا — زجاج ، ولكن لايعاد له سبك (٢)

ولكن الانسان اذا فكر في مصيره ، فان العقل سيخبره بأن جميع الأمم سارت في طريق واحد ، وهو طريق الهلاك . يقول :

كم حل حيث تبنّى الحيُّ من أمم — ثم انقضوا ، وسبيلاً واحداً سلكوا
إن تسأل العقل لايوجدك من خبر — عن الأوائل ، إلا أنهم هلكوا (٣)

وهناك يقين بأن الأجسام مآلها الى التراب ، ولكن الأرواح تظل مجهولة المصير . يقول :

أما الجسوم فللتراب مآلها — وعييت بالأرواح أنى تسلك (٤)

بل ان كل معرفة للروح هي نوع من الرجم بالغيب ؛ فالله قد طوى العلم بالأرواح عن الناس يقول :

---

(١) اللزوميات ، ج ١ ، ص ٤٦
(٢) اللزوميات ، ج ٢ ، ص ٢١٦
(٣) اللزوميات ، ج ٢ ، ص ٢١٩
(٤) اللزوميات ، ج ٢ ، ص ٢٢٥

دفناهمو في الأرض دفن تيقن　　ولا علم بالأرواح غير ظنون
وروم الفتى ماقد طوى الله علمه　　يعدّ جنوناً أو شبيه جنون [1]

ولكن البعث بعد الموت ضلال أي ضلال ! يقول :

ضلّ الذي قال البلاد قديمة　　بالطبع كانت والأنام كنبتها
وأمامنا يوم تقوم هجوده　　من بعد ابلاء العظام ورفتها [2]

بل ان الانسان كائن من العدم وإلى العدم يعود . يقول :

لقد أسفتُ وماذا ردّ لي أسفي　　لما تفكرتُ في الأيام والقدمِ
في العدم كنا وحكم الله أوجدنا　　ثم اتفقنا على ثانٍ من العدمِ
سيان عام ويوم في ذهابهما　　كأن مادام ثم انبتّ لم يدمِ [3]

٦) **حقيقة الدين** : واذا أنكر المعري البعث ، فما موقفه من الدين ؟ أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الدين وكل معتقد من معتقداته . ولذلك كان المعري متماسكاً منطقياً حينما أنكر الدين . يقول :

دينٌ وكفرٌ ؛ وأنباء تقص وفر　　قان ينص ، وتوراة وانجيلُ
في كل جيل أباطيل يُدانُ بها　　فهل تفرد يوماً بالهدى جيلُ [4]

والذي يؤدي الى الحيرة الدينية ابطال الاديان بعضها لبعض ؛ يقول :

دعا موسى فزال ، وقام عيسى　　وجاء محمد بصلاة خمس
وقيل يجيء دين غير هذا　　فأودى الناس بين غدٍ وأمس [5]

---

(١) اللزوميات ، ج ٢ ، ص ٥٤٧
(٢) سقط الزند ، ص ٣٠
(٣) اللزوميات ، ج ٢ ، ص ٤٠١
(٤) اللزوميات ، ج ٢ ، ص ٢٦٨
(٥) اللزوميات ؛ ج ٢ ، ص ٥٥-٥٦

ولذلك ، فهو لايفرق بين دين ودين ؛ ويطلب أن يعامله الآخرون بمثل معاملته لهم . يقول :

لاتبدأوني بالعداوة منكمو   فمسيحكم عندي نظير محمد
أيبعيث ضوء الصبح فاظر مدلج   أم نحن أجمع في ظلام سرمد (١)

ولكن هناك فئة من الناس ، اتخذت من الدين وسيلة لجمع حطام الدنيا ، وهم اللؤماء . يقول محذراً الناس :

افيقوا ، افيقوا ياغواة فإنما   دياناتكم مكر من القدماء
ارادوا بها جمع الحطام ، فأدركوا ،   وبادوا ، ودامت سنة اللؤماء (٢)

ز - **الايمان بالعقل** : ولكن المعري ، اذا لم يؤمن بالأديان ، فهو يؤمن بالعقل ؛ فالعقل عنده هو الحكم الأخير الذي يمكن اللجوء اليه . يقول :

كذب الظن لا إمام سوى العقـ   ـل مشيراً في صبحه والمساء (٣)

بل العقل هو النبي . يقول :

ايها الغر إن خصصت بعقل   فاسألنه ؛ فكل عقل نبي (٤)

ولكن العقل لايتفق مع الدين ؛ فهما على طرفي نقيض . يقول :

هفت الحنيفة ، والنصارى ما اهتدت ،   ويهود حارت ، والمجوس مضللة
اثنان أهل الأرض : ذو عقل بلا   دين ، وآخر دين لاعقل له (٥)

٧) **ايمان العقل** : ولكن العقل يدل على أن البشر لم ينحدروا من أب واحد ، بل من آباء مختلفين ؛ يقول :

---

(١) اللزوميات ، ج ١ ، ص ٣٩٢
(٢) اللزوميات ، ج ١ ، ص ٦٥
(٣) اللزوميات ، ج ١ ، ص ٦٦
(٤) اللزوميات ، ج ٢ ، ص ٦٤٢
(٥) اللزوميات ، ج ٢ ، ص ٣٠١

وما آدم في مذهب العقل واحد ولكنه عند القياس اوادم[1]

بيد أنه يدل أيضاً ، على أن هناك خالقاً قديماً . يقول :

خالقٌ لايشك فيه قديم وزمان على الانام تقادم[2]

ولكنه يثبت هذا الخالق ، وينفي عن نفسه تهمة الالحاد ، يقول :

أثبت لي خالقاً حكيماً ولست من معشر نفاة[3]

ولا يكتفي بذلك ، بل ينفي عن خالقه التشبيه والتجسيم . يقول :

لست أنفي عن قدرة الله اشبا ح ضياء بغير لحم ولا دم[4]

٨) **الناس والاخلاق** : يشك المعري كثيراً في اخلاق الناس ؛ وينفي عنهم التقى والفلاح . يقول :

تديّن مغربي بانتحال وعارض بالتنحل مشرقيٌ
فصمتاً إن اردتم أو مقالاً فما في هذه الدنيا تقي[5]

ولكن الناس لايخلون من خناس يوسوس في ضمائرهم ؛ وعلى المرء أن يبتعد عنهم ليأمنهم . لأن الشر طبع قد جبلوا عليه جميعهم . يقول :

والخنّس الخمس مايخلو فتىورع من مارد في ضمير الصدر خناس
عداوة الحمق اعفى من صداقتهم ، فابعد عن الناس ،تأمن شرة الناس
قد آنسوني بايحاشي اذا بعدوا ، وأوحشوني في قرب بانياس
والشر طبع ، قد بثت غريزته ، مقسومة بين انواع وأجناس[6]

---

(١) اللزوميات ، ج٢،ص٠٣٩

(٢) اللزوميات،ج٢،ص٤٨٨

(٣) اللزوميات،ج١،ص٢٢٩

(٤) اللزوميات ،ج٢،ص ٤٨٨

(٥) اللزوميات ،ج٢،ص٠٦٤

(٦) اللزوميات ،ج٢،ص٤٩

وإذا كان الناس ، قد جبلوا على الغش والخديعة والشر ، فما المثل الاخلاقية التي يؤمن المعري بها ؟ ان التقى مثال أعلى من مثله العليا . يقول فيه :

أعدّ أسنى الربح فعل التقى ... فلا اكن ربّ من الخاسرين [1]

وفعل الجميل حبيب الى نفسه ، وهو يريد أن يفعله لأنه خير ، لالثواب يرتجيه . يقول :

فلتفعل النفس الجميل لأنه ... خير وأحسن لا لأجل ثوابها [2]

ويقول في المعنى نفسه :

توخي جميلاً وافعليه لحسنه ... ولا تحكمي ان المليك به يجزي [3]

٩) **المعري بقلمه** ، يمكن للمرء أن يستشف صورة المعري من آثاره ؛ ولكن ذلك مطلب صعب ، ولهذا هوّن علينا الأمر ، فصوّر نفسه في هذه المقطوعة القصيرة ، فأرانا نفسه مثل البشر الآخرين ، لايختلف عنهم . يقول :

ليبكِ مسنّ شاب ، ثم أجلّهُ ... معاشرُ ، لما قيل أشيب أجلهُ
اذا سألوا عن مذهبي ، فهوبيّن؛ ... وهل انا إلا مثل غيريَ أبلهُ ! ؟
خلقت من الدنيا،وعشت كأهلها ... أجد ، كما جدوا ، وألهو ، كما لهوا
وأشهد أني بالقضاء حللتها ، ... وأرحل عنها خائفاً أتألهُ
وما النفس بالفعل الجميل مدلة ؛ ... ولكن عقلي من حذار مدّلهُ [4]

أليست هذه الصورة التي صوّر بها المعري نفسه ، صورة جميع

---

(١) اللزوميات ، ج ٢ ، ص ٨٧ .

(٢) اللزوميات ، ج ١ ، ص ١٧١

(٣) اللزوميات ، ج ١ ، ص ٦٢٨

(٤) اللزوميات ، ج ٢ ، ٢٩١

الخلق !؟ ولكن ، اين صورته الفردية ؟ ينبغي لنا ان نعايشه مدة طويلة ، لنتمكن من اجلائها ؛ وحسبنا أننا قدمنا صورة تخطيطية عن تفكيره . وهذه الصورة تبين لنا أنه قليل الثقة بالناس ، مؤمن بالله المنزه عن كل تشبيه ؛ والجبر في رأيه هو الذي يخضع له كل شيء ؛ والحياة هي هذه التي نحياها فما من بعث بعد الموت ؛ ولهذا ، فجميع الاديان باطلة ، والدين الصحيح هو دين العقل ؛ والناس فاسدو الاخلاق في حياتهم الواقعية ، ولكن هناك مثلاً اخلاقية تغري الأخيار .

خاتمة - طبيعة عصر ابن سينا

حاولنا أن نحلل عصر ابن سينا من النواحي السياسية والاجتماعية والثقافية . وقد رأينا أن الدين كان يدخل في هذه النواحي جميعاً ، ويصبغها بصبغته ، وان كانت الصبغة تتراوح بين النقيضين بحسب الأفراد وبحسب الجماعات .

والحقيقة ، ان العالم الاسلامي ، في عصر ابن سينا ، كان عالماً مضطرباً الى حد بعيد ، حتى اننا نلمس فيه النقائض كلها ، تجتمع تجمعاً معيناً ، وتتفاعل تفاعلاً خاصاً : فهناك الانقسام السياسي، وفوضى الحكم ، والثورات والفتن ؛ عالم فسيح مضطرب بالسكان من كل جنس ولون ، وكل دين وملة ؛ عالم اضطربت فيه الحياة الاقتصادية ، فاسيء توزيع الثروة ، واسيئت طرائق كسبها والحفاظ عليها ، تهبط على الانسان فجأة ، وتزول عنه بلحظة ؛ عالم عاش فيه التقى والزهد الى جانب الزندقة والكفر ، ووصل الناس بكل ذلك الى حد الغلو ؛ عالم عاشت فيه الأخلاق المنحلة في القصور والحوانيت ، إلى جانب الأخلاق الفاضلة في المساجد ومجالس الوعظ والعلم ؛ عالم متناقض إلى

أقصى حدود التناقض ، وكان لابدّ لمن يعيش فيه ، ان يحيا في نفسه هذا التناقض حيناً من الزمن ، يطول أو يقصر بحسب الأفراد ؛ وإذا حاول بعضهم رفع هذا التناقض ، كان لابدّ له من قوة عظيمة في مجال العقل والأخلاق ، وأين هذه القوة ؟

لقد عاش ابن سينا في هذا العصر ، وعاصر من عاصر من ادبائه وشعرائه ، وفقهائه ومحدثيه ، وفلاسفته وعلمائه ، فما الأثر الذي تركه في حياته أولاً ، وفي فلسفته ثانياً ؟ هذا ما نريد أن نراه في فصول الكتاب القادمة .

حياته

هو ابو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا ، المعروف بالشيخ الرئيس . أما لقب « الرئيس » فقد كان اشارة الى اشتغاله بالسياسة ، وتقلده الوزارة ، في حين أن لقب « الشيخ » كان دلالة على اشتغاله بالعلم والفلسفة ؛ فاللقب الأول سياسي ، واللقب الثاني علمي (١) .

ليس هناك اتفاق على تاريخ ميلاد « ابن سينا » بين الرواة والباحثين . فقد ذكر من أرّخوا له تواريخ مختلفة لميلاده تتراوح بين عام ٣٦٣ هـ وعام ٣٧٥ هـ .

ومهما يكن من أمر ، فإن ابن سينا ولد في قرية خرميثن (٢) من والد يدعى عبد الله من أهالي بَلْخ ، ووالدة تدعى ستارة من أهالي أفشنه .

---

(١) احمد فؤاد الاهواني : ابن سينا ص ١٩ . دار المعارف بمصر ١٩٥٨

(٢) ذكر بعضهم أنه ولد في « افشنة ».

كان والد ابن سينا من العمال الكفاة ، انتقل من بلخ إلى بخارى حيث تولى العمل في خرميثن . في هذه القرية رزقه الله ولدين ، أحدهما الحسين الذي نؤرخ له ، والذي اشتهر فيما بعد بكنيته ابن سينا [١]

وحفظ ابن سينا القرآن ، ودرس الأدب على أحد المعلمين حتى بلغ العاشرة ؛ ولكنه حينما بلغ هذه السن ، كان قد أتم دراسته اللغة والأدب على رجل لم تذكره الرواية المعروفة . ويحتمل أن يكون هذا الرجل هو أبو بكر أحمد بن محمد البرقي الخوارزمي [٢]

وكان والد ابن سينا من الاسماعيليين ، فتح لهم أبواب داره ، وكان كثيراً ما يتحدث معهم في النفس والعقل ، حتى أن أخا ابن سينا استجاب لدعوتهم ، وأصبح اسماعيلياً مثلهم . ولكن فيلسوفنا كان يسمعهم ، ويدرك ما يقولونه ، دون أن تقبله نفسه . وفي هذا يقول [٣] :

« وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين ، ويعد من الاسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل ، على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم به ؛ وكذلك أخي . وكانوا ربما تذاكروا بينهم ، وأنا أسمعهم ، وادرك ما يقولونه ، ولا تقبله نفسي [٤] » .

ولكن الأمر لم يقف عند هذا الحد ، بل اتجه تفكيرهم الى دعوة الفيلسوف الصغير الى مذهبهم [٥] . وكان من جراء ذلك ، أن أخذ أبوه يوجهه الى أحدهم ليتعلم منه حساب الهند . وفي ذلك يقول :

---

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ١٩٤
(٢) دائرة المعارف الاسلامية ؛ تعليق الدكتور محمد ثابت الفندي على ترجمة ابن سينا .
(٣) روى ذلك تلميذه « ابوعبيد الجوزجاني » بلسانه .
(٤) ابن ابي اصيبعة ؛ عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٢ ، المطبعة الوهبية ١٨٨٢ .
(٥) دائرة المعارف الاسلامية : انظر « ابن سينا » .

« ... وابتدأوا يدعونني أيضاً اليه ؛ ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة وحساب الهند ؛ وأخذ (أبي) يوجهني الى رجل كان يبيع البصل ، ويقوم بحساب الهند ، حتى أتعلمه منه [١] » .

ولكن ابن سينا لم يقتصر في تعلمه على بائع البصل هـذا ؛ بل ما لبث أن تعهده رجل آخر ، قـدم الى بخارى ، وكان يدعى ابا عبد الله الناتلي المعروف بالمتفلسف . يقول ابن سينا بصدده :

« ... ثم جاء إلى بخارى أبو عبد الله الناتلي ، وكان يدعى المتفلسف . وأنزله أبي دارنا ، رجاء تعلمي منه [٢] » .

ولكن ابن سينا كان قد مر بتجربة أخرى ، غير تجربة تعـلم حساب الهند ، حينما وفد عليهم الناتلي . كان قد أخذ يشتغل بالفقه ، ويسلك سبيل المتصوفة . اسمعه يقول :

« ... وقبل قدومه ، كنت اشتغل بالفقه ، والتردد فيه الى اسماعيل الزاهد . وكنت أجود السالكين ؛ وقد ألفت طرق المطالبة ، ووجوه الاعتراض على المجيب ، على الوجه الذي جرت فيه عادة القوم به [٣] » .

ثم أخـذ الفيلسوف الصغير يقرأ على أبي عبد الله الناتلي كتاب ايساغوجي في المنطق لفورفوريوس الصوري ، وكتاب الأصول في الهندسة المستوية لإقليدس ، وكتاب المجسطي في علم الهيئة لبطليموس . بيد أن ذكاء التلميذ كان أقوى من ذكاء المعلم ، ففاقه في هذه العلوم كلهـا أضعافاً كثيرة . ثم ما لبث الوضع ان انقلب رأساً على عقب ، فأصبح

---

(١) ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٢ .
(٢) ابن ابي أصيبعة: عيون الانباء، ج ٢ ، ص٢
(٣) ابن ابي أصيبعة: عيون الانباء ، ج٢ ، ص٢ - ٣ ؛ وأيضاً القفطي : اخبار الحكماء ، ص ٢٩٦ .

التلميذ معلماً والمعلم تلميذاً ؛ وإذا بابن سينا يوضح للناتلي من هذه العلوم رموزاً لم يكن يدري لها تأويلاً ، ويفهمه اشكالات لا يدري لها وجهاً [١]. وفي ذلك يقول :

« ثم ابتدأت بكتاب ايساغوجي على الناتلي . ولما ذكر لي حد الجنس « أنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع ، في جواب ما هو » ؛ فأخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله «تعجب مني كل العجب ، وحذر والدي من شغلي بغير العلم . وكان أي مسألة قالها لي، اتصورها خيراً منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه ؛ وأما دقائقه ، فلم يكن عنده منها خبرة . ثم اخذت اقرأ الكتب على نفسي ، واطالع الشروح، حتى احكمت علم المنطق ، وكذلك كتاب اقليدس ، فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه ، ثم توليت بنفسي حل بقية الكتاب بأسره. ثم انتقلت الى المجسطي ، ولما فرغت من مقدماته ، وانتهيت الى الاشكال الهندسية ، قال لي الناتلي : « تولّ قراءتها وحلّها بنفسك ، ثم اعرضها علي ، لأبيّن لك صوابها من خطئها » . وما كان الرجل يقوم بالكتاب ، وأخذت احل ذلك الكتاب ؛ فكم من مشكل ما عرفه الى وقت ما عرضته عليه ، وفهمته اياه [٢] » .

وكان مع ذلك ، لا يزال يختلف في الفقه الى اسماعيل الزاهد ، يقرأ ، ويبحث ، ويناظر .

وعندما غادر الناتلي بخارى ، وتوجه نحو خوارزم ، جعل ابن سينا يشتغل بتحصيل العلوم الطبيعية والإلهية وغيرها ، وشرع ينظر

---

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٤١٩

(٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٣ ، ج ٢ .

في النصوص والشروح ، حتى فتح الله عليه أبواب العلوم .ثم ما لبث أن رغب بعد ذلك بالطب ، وأخذ يتأمل الكتب المصنفة فيه ، ويعالج المرضى دون طمع في كسب[1] . وتذهب الترجمة المعروفة إلى أنه درس الطب بمفرده . ولكن رواية أخرى تذهب إلى أنه تلقاه على أبي سهل المسيب وابي منصور الحسين بن نوح القمري[2] . بيد أنه لم يقف عند هذا الحد منه ، بل جعل يعلمه للناس ، حتى تفوق فيه على الأوائل والأواخر في مدة وجيزة ، واصبح فيه عديم القرين ، فقيد المثيل . وطبقت شهرته الآفاق ؛ وما عتم أن أخذ فضلاء هذا الفن وكبراؤه يقرأون عليه أنواعه ، ويأخذون عنه المعالجات المقتبسة من التجربة ، وسنه اذ ذاك نحو ست عشرة سنة[3] . وفي ذلك يقول :

« ثم رغبت في علم الطب ، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه ، وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة ، فلا جرم اني برزت فيه في أقل مدة ؛ حتى بدأ فضلاء الطب يقرأون علي علم الطب ، وتعهدت المرضى فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وانا مع ذلك اختلف إلى الفقه ، واناظر فيه ، وأنا في هذا الوقت ، من أبناء ست عشرة سنة[4] » .

بيد أن هذه الدرجة العالية التي بلغها ابن سينا ، لم يكن بامكانه رغم ذكائه المبكر ـ أن يبلغها ، لولا هذه الجهود المتواصلة ، التي كان يبذلها في سبيل العلم . لقد كان لا يفرق بين سواد الليل

---

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ،ج ١ ، ص ٤١٩ .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية ،تعليق الدكتور محمد ثابت الفندي .

(٣) ابن خلكان : وفيات الاعيان ،ج١ ،ص٤١٩

(٤) ابن أبي أصيبعة عيون الانباء ،ج١ ،ص٣ .

وبياض النهار ، بل جعلها معاً شاهدين عـدلين على ما كان يبذله من وقت وعناء ، في المطالعة المتواصلة ، والدراسة الدائبة . اسمعه يقول :

« ثم توفرت على العلم والقراءة ، سنة ونصفاً ، فأعدت قراءة المنطق ، وجميع أجزاء الفلسفة . وفي هذه المدة ، ما نمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت في النهار بغيره ، وجمعت بين يدي ظهوراً ، فكل حجة كنت انظر فيهـا ، اثبتّ مقدمات قياسية ، ورتبتهـا في تلك الظهور . ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعيت شروط مقدماته ، حتى تحققت لي حقيقة تلك المسألة . وكلما كنت أتحير في مسألة ، أو لم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس ، ترددت إلى الجامع ، وصلّيت ، وابتهلت إلى مبدع الكل ، حتى فتـح لي المنغلق ، وتيسر المتعسر وكنت ارجع بالليل الى داري ، وأضع السراج بين يدي ، واشتغـل بالقراءة والكتابة ، فمهما غلبني النوم ، أو شعرت بضعف ، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ، ريثما تعود إليّ قوتي . ثم ارجـع إلى القراءة ، ومهما أخذني أدنى نوم ، أحلم بتلك المسائل بأعيانها ، حتى أن كثيراً من المسائل اتضـح لي وجوهها في المنام . و (لم ازل) كذلك ، حتى استحكم معي جميع العلوم ، ووقفت عليها بحسب الامـكان الانساني ، وكل ما علمته في ذلك الوقت ، فهو كما علمته الآن ، لم أزدد فيه إلى اليوم ، حتى احكمت علم المنطق والطبيعي والرياضي [١] » .

بيد أن عائقاً طارئاً ما لبث أن عكر على ابن سينا صفاء حياته الثقافية ، اذ أنه ما كاد ينتقل إلى الإلهيات ، حتى وجـد نفسه إزاء موضوع عسير الفهم ، لا ينفع فيه الجهد . فهذا كتاب ما بعد الطبيعة

---

(١) ابن أبي اصيبعة عيون الانباء ،ج٢،ص٣.

يتحداه ، ويهزأ بعقله وذكائه ، فيستجمع قواه وجهوده ، لعله ينال منه منالاً ، ولكنه يرجع خائباً مدحوراً ، إلى أن تتاح له صدفة سانحة ، لا يدري من أين أتت ؛ فاذا بالمغلق يتفتح ، وإذا بالهزائم المتتابعة تنقلب إلى انتصار نهائي وفي هذا الصدد ، يصف لنا حاله بين اليأس والرجاء . يقول :

« ... ثم عدلت إلى (العلم) الالهي ، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة ، فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس علي غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لي محفوظاً ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا (افهم) المقصود به ، ويئست من نفسي ، وقلت : هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه . وإذا أنا في يوم من الأيام ، حضرت وقت العصر في الوراقين ، وبيد دلال مجلّد ينادي عليه ، فعرضه عليّ ، فرددته ردّ متبرّم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم ، فقال لي : اشترِ مني هذا ، فإنه رخيص ، أبيعكَهُ بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج الى ثمنه . فاشتريته ، فاذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في اغراض كتاب ما بعد الطبيعة . ورجعت الى بيتي ، واسرعت قراءته ، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب انه كان لي محفوظاً عن ظهر القلب ، وفرحت بذلك ، وتصدقت في ثاني يومه ، بشيء كثير على الفقراء ، شكراً لله تعالى[1] » .

وقد بتّت هذه القراءة في خطته الفلسفية ، ذلك لأن أنظار الفارابي في المنطق والالهيات التي يرجع أصلها الى شروح فلاسفة الافلاطونية الجديدة وتعليقاتهم على كتب ارسطو ، هي التي حددت وجهة تفكيره الفلسفي[2] .

---

(١) ابن أبي اصيبعة : عيون الانباء ، ج٢ ، ص٣ - ٤ .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية ، تعليق الدكتور محمد ثابت الفندي على ترجمة ابن سينا

وعلى الرغم من ذلك ، فقد كانت شهرته ـ ولاسيما في الطب ـ قد أخذت تطبق الآفاق ، وجعلته على كل شفة ولسان . وذكر في أحد الأيام عند الأمير نوح بن منصور الساماني ، صاحب خراسان ، وهو فريسة لمرض من الأمراض ، فأرسل الأمير في طلبه ، واستدعاه اليه لمعالجته ، فعالجه حتى برىء من مرضه [1] . ومنذ ذلك الحين أصبح طبيبه . بيد ان العلاقة بينهما لم تقف عند هذا الحد ، فاستمر ابن سينا على الاتصال بالامير ، واستمر الامير على تقريبه منه .

وكان للأمير دار للكتب عديمة النظير ، استهوى ابن سينا الدخول اليها ، والاطلاع على نفائسها ، فأستأذن الامير في شأن الدخول اليها ، فأذن له . واليك ما قاله بصددها :

« فسألته يوماً الاذن لي في دخول دار كتبه ، ومطالعتها ، وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لي . فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض ، في بيت منها كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت علم مفرد . فطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت اليه منها ؛ ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس ، وما كنت رأيته من قبل ، ولا رأيته ايضاً من بعد . فقرأت تلك الكتب ، وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه . فلما بلغت ثماني عشرة سنة من عمري ، فرغت من هذه العلوم كلها ، وكنت اذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معي أنضج ؛ وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء [2] » .

---

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٤٢٠ .

(٢) ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٤ .

واتفق ان احترقت تلك الخزائن بما فيها من كتب فيما بعد. وكان «أبو علي» قد تفرّد بما حصله منها من العلوم، فحامت الشبهة حوله؛ وكان يقال: ان «أبا علي» توصل الى احراقها، لينفرد بما حصله منها، وينسبه الى نفسه [1].

وبعد أربع سنوات من ذلك، توفي والده، وله من العمر اثنتان وعشرون سنة، فكان لذلك ابعد الاثر في حياته، فاضطربت أحواله غاية الاضطراب، وكثر فيها الجد واللهو، كما كثر فيها الاخفاق [2] ومن هذا نستنتج ان والده كان يوجهه ويرعاه، وأنه لم يصل الى ما وصل اليه، إلا بفضل هذا الأب الحكيم. ولا أدل على ذلك، من اشتراكه مع أبيه في العمل في خدمة الدولة؛ فقد كان هو ووالده يتصرفان في الأموال؛ ويتقلدان للسلطان الأعمال [3].

ولما اضطربت امور الدولة السامانية، وسقط عرش السامانيين بين يدي أمير غزنة السلطان محمود بن سبكتكين، خرج ابن سينا من بخارى الى كركانج -وهي قصبة خوارزم سنة ٣٩٢ هـ [4]. وفي هذه الاثناء، اختلف الى خوارزم الشاه علي بن مأمون بن محمد، وكان ابن سينا على زي الفقهاء، ويلبس الطيلسان، فقرر له الشاه في كل شهر مايقوم به [5].

ولكنه مالبث أن خرج من كركانج إلى جرجان عام ٤٠٣ هـ.

---

(١) ابن خلكان: وفيات الاعيان: ج ١ ص ٤٢٠

(٢) دائرة المعارف الاسلامية: ابن سينا

(٣) ابن خلكان؛ وفيات الاعيان، ج ١ ص ٤٢

(٤) دائرة المعارف الاسلامية، تذييل الاستاذ الفندي على ترجمة «ابن سينا».

(٥) ابن خلكان: وفيات الاعيان، ج ١، ص ٤٢٠.

ويحتمل أن تكون قصة لقائه بأبي سعيد بن ابي الخير ، شيخ متصوفة ذلك العصر، التي ذكرها فريد الدين العطار ، قد وقعت له في هذا العام نفسه [١] .

ثم انتقل الى نَسَا و أبيوَرْد و طوس وغيرها من البلاد . وكان يقصد حضرة الأمير شمس المعالي قابوس بن وشمكير في اثناء ذلك . فلما أخذ قابوس ، وحبس في بعض القلاع حتى مات ، ذهب ابن سينا الى دهستان ، ومرض هناك مرضاً صعباً . ولكنه ما لبث ان عاد الى جرجان ، وصنف هناك الكتاب الاوسط ، الذي عرف باسم « الاوسط الجرجاني » [٢] .

ولم يلبث في جرجان ، بل انتقل منها الى الري عام ٤٠٦ هـ ثم انتقل الى همذان حيث ولي الوزراة مرتين [٣] ، واتصل بالدولة ؛ ومنها رحل الى قزوين ، ثم الى همذان ، وتقلد الوزارة لشمس الدولة . وفي اثناء ذلك تشوش العسكر عليه ، واغاروا على داره ونهبوها . ثم قبضوا عليه ، وسألوا شمس الدولة قتله . ولكن شمس الدولة لم يوافق على قتله ، وأمر باطلاق سراحه ؛ فتوارى ابن سينا عن الانظار ، وكان يستخفي عند أصدقائه طلباً للأمان ، حتى هدأت الفتنة .

بيد أن شمس الدولة اصيب بالقولنج [٤] ، فارسل في طلبه ، ليشرف على مداواته . فلما حضر اليه ، اعتذر منه ، واعادهُ الى منصبه ، فتقلد الوزارة [٥] .

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية تعليق الدكتور محمد ثابت الفندي

(٢) ابن خلكان ؛وفيات الاعيان، ج١،ص ٤٢٠

(٣) دائرة المعارف الاسلامية : تذليل الدكتور محمد ثابت الفندي

(٤) قرحة المعدة.

(٥) ابن خلكان :وفيات الاعيان ،ج١ ،ص ٤٢٠

ثم توجه شمس الدولة الى طـــارم ، لحرب الأمير بها ، ومالبث أن عاوده المرض قرب ذلك الموضع ؛ واشتد عليه ، وانضاف الى ذلك امراض أخر جلبهـا سوء تدبيره ، وقلة قبوله لارشادات الشيخ ، فخاف العسكر وفاتـه ، ورجعوا به طالبين همذان وهو في مهده ، فتوفي في الطريق في المهد [١] .

ثم بويع تاج الملك ، ابن شمس الدولة ، وتولى الملك بعد أبيـه . بيد انه لم يستوزر ابن سينا كما فعل أبوه [٢] . بل اخذ في اضطهاده [٣] . فما كان من ابن سينا إلا أن أخذ يكاتب علاء الدولة في اصفهان سراً ؛ يطلب خدمته والمسير اليه ، والانضمام الى جوانبه . بيد انه كان حذراً كل الحذر هـــذه المرة ، فتوارى في دار صديق له ، هو ابو غالب العطار . وخلال تواريه ، طلب منـه تلميذه ابو عبيد الجوزجاني اتمـام كتاب الشفاء ، الذي كان قد بدأه . فأخذ يكتب منه كل يوم خمسين ورقة ، حتى اتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ، ما خـــلا كتابي الحيوان والنبات ، وابتدأ بالمنطق ، وكتب منه جزءاً [٤] .

ثم اتهمه تاج الملك بمكاتبة علاء الدولة ، وانكر عليه ذلك ، وحث في طلبه ؛ فدل عليه بعض اعدائه ؛ فقبض عليه الجند ، وأودعوه في قلعة مزدجان . وقد انشأ في ذلك قصيدة قال فيها :

دخولي باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج [٥]

---

(١) ابن أبي اصيبعة : عيون الانباء ، ج٢ ، ص٦ .

(٢) المصدر المذكور ، ج٢ ، ص٦

(٣) دائرة المعارف الاسلامية ، تعليق الدكتور محمد ثابت الفندي .

(٤) ابن أبي اصيبعة : عيون الانباء ، ص٦ ، ج٢

(٥) المصدر المذكور .

وبقي ابن سينا في سجنه أربعة اشهر ، صنف فيها رسالة حي بن يقظان ، وكتاب الهدايات ، وكتاب القولنج .

ثم اتجه علاء الدولة الى همذان وأخذها . ولما رجع علاء الدولة عن همذان ، عاد اليها تاج الملك . وكان ابن سينا قد اصبح حراً طليقاً ، يدبر وسيلة للخروج من همذان . وفي عام ٤١٤ هـ ، ولى وجهه فعلاً شطر اصفهان ، ضارباً بوعود تاج الملك عرض الحائط .

وحينما قدم الى أصفهان ، اكرم علاء الدولة وفادته ، وأحسن اليه (١) .

ولكنه لم يتورع وهو في اصفهان ، من الاشتراك في بعض المؤامرات السياسية ، التي كانت تحاك ضد امراء غزنة . وربما كان دافعه الى ذلك ماوقع منهم آنذاك من اضطهاد للفلاسفة والنجوميين والمعتزلة . وقد ظل طوال المدة التي قضاها في اصفهان نديماً لأميرها علاء الدولة ، حتى ان هذا الأخير اتهم بالزندقة ، لملازمة ابن سينا له (٢) .

ولقد اتصل بكثير من علماء عصره ، كمسكويه ، وابي الريحان البيروني ، وابي القاسم الكرماني ، والطبيب ابي الفرج بن الطيب بن الجاثليق ، وأبي نصر العرّاق ، وابي الخير بن الخمّار ، وغيرهم . وذكر السمرقندي من تلاميذه : الجوزجاني ، واباالحسن بهمينار بن المرزبان الاذربيجاني ، وابا منصور بن زيلا (زيله ؟) ، والامير أبا كالنجار ، وسليمان الدمشقي . ويضيف البيهقي ابا عبد الله المعصومي ... وكان يقول ابن سينا عنه : « هو مني بمنزلة ارسطو من افلاطون »(٣) .

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج١ ، ص ٤٢٠ .

(٢) دائرة المعارف الاسلامية ؛ تذييل الاستاذ القندي على ترجمة ابن سينا .

(٣) دائرة المعارف الاسلامية ؛ تذييل الاستاذ القندي على ترجمة ابن سينا .

وظل ابن سينا ملازماً علاء الدولة حتى وافته منيته في همذان . واليك رواية وفاته كما ذكرها ابن خلكان :

كان ابو علي قوي المزاج ، تغلب عليه قوة الجماع ، حتى انهكته ، فلازمته واضعفته ؛ ولم يكن يداوي مزاجه . وفي يوم من الايام ، عرض له قولنج ، فحقن نفسه ثماني مرات في ذات اليوم ؛ فتقرحت بعض امعائه ، وظهر له سحج [1] . واتفق أن خرج علاء الدولة الى السفر في ذلك الحين ، فخرج معه ابن سينا رغم مرضه ؛ فما كان منه إلا أن اصيب بالصرع الذي يحدث عقيب الاصابة بالقولنج ؛ فأمر باتخاذ دانَقين [2] من كَرَفْس [3] في جملة ما يحقن به . بيد أن بعض غلمانه كانوا قد خانوه في شيء ، وخافوا عاقبة امرهم عند برئه ؛ فطرحوا له في بعض ادويته ، شيئاً كثيراً من الافيون ، رجاء التخلص منه . يضاف الى ذلك ، انه على الرغم من طبه ، لم يكن يتبع القواعد الطبيه ؛ فكان منذ حصل له الألم ، يتحامل على نفسه ، ويجلس مرة بعد مرة ، ولا يحتمي عن الطعام ، ولا يمتنع عن مجامعة النساء . فتناوبه المرض والشفاء ؛ فكان يمرض اسبوعاً ، ويصلح أسبوعاً .

ثم قصد علاء الدولة الى همذان ، خارجاً من اصفهان ؛ ورافقه ابن سينا في هذا الخروج . بيد أنه ما كاد يصل الى همذان ، حتى أخذ الضعف منه كل مأخذ ؛ وأشرفت قواه على السقوط . وعندئذ ، ادرك أن لاشيء يجديه نفعاً ؛ فأهمل المداواة ، وقال : « المدّبر الذي في بدني قد عجز عن التدبير ، فلا تنفعني المعالجة » .

---

(١) تقشر يدعو الى الحكة .

(٢) سدس الدرهم .

(٣) بقلة تؤكل .

ثم اغتسل ، وتاب الى الله تعالى ؛ وتصدق بما معه على الفقراء ؛ وردّ المظالم على كل من عرفه ؛ وأعتق مماليكه ؛ واكب على قراءة القرآن ؛ فكان يختم في كل ثلاثة ايام ختمة ، حتى صعدت روحه الى بارئها .

وكانت وفاته في يوم جمعة من أيام رمضان ، سنة ٤٢٨ هجرية . ودفن في همذان [١] .

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٤٢٢

شخصيّة

اذا كانت حياة ابن سينا قد قدمت لنا صورة واضحة بعض الوضوح عن شخصيته ، فهي لم تقدمها لنا واضحة كل الوضوح . وهذا ما يدفعنا الى محاولة تلمّح سمات هذه الشخصية ، عن طريق رسم صورتها النفسية ، مستمدين العون من علم الطباع الحديث .

بيد أننا لن نستغني عن سيرته ، بل سنأخذ من حوادثها ما نجده ذا دلالة على شخصيته وطبعه . ولكن ، ماذا نكون قد فعلنا ، اذا عدنا الى سيرته ، فاستخرجنا منها سمات شخصيته ؟ ألا تكون شخصيته موازية في هذه الحال لسيرته ! ؟

ليلاحظ القارىء اولاً ، أننا سردنا الحوادث البارزة من حياته ، ولكننا لم نقف عند تفاصيلها ، والتفاصيل ذات خطورة كبيرة في معرفة حقيقة شخصية من الشخصيات ؛ وربما كانت اكثر خطورة من السمات العامة ، التي تنطبق على زمرة كبيرة من الشخصيات . ولكن هل يعني هذا ، أننا سنأخذ التفاصيل ، ونضرب بالسمات العامة عرض الحائط ؟ طبعاً لا ؛ فالتفاصيل ، وان كانت من الخطورة بمكان ، فهي

تظل مبدّدة مبعثرة ، وربما غير ذات معنى ، اذا فصلناها عن السمات العامة التى هي بمثابة أطر لها .

ولهذا ، لن نستغني عن السمات العامة .

أما أن التفاصيل لها خطورتها ، فهذا ما يعرفه كل من اختص في التحليل النفسي ، وبخاصة من يعنون بفن القصة او الرواية . والحقيقة، ان كلمة عابرة يتفوه بها الانسان ، او حركة عفوية يأتي بها ، أو بيتاً من الشعر يكون قد نظمه أو استشهد به ، أو تصرفاً معيناً قام به في موقف من المواقف ، انما يدل كل ذلك على حقيقة ذاته ، مثل الاعمال التي يقوم بها كل يوم ، والقيم التي لايفتأ ينادي بها ؛ بل ربما كانت الاولى اكثر دلالة من الثانية . وهذا يعني ، أننا سنتتبع كلماته وأشعاره وأعماله ، الخ . . . لكي نتمكن من تحديد شخصيته ، ومعرفة طبعه .

وليلاحظ القارىء ثانياً ، أن سِيَر العظماء ، كثيراً ماتخرج من نطاق التاريخ ، لتدخل نطاق الاسطورة . فالناس مولعون بالمبالغة بذكاء الاذكياء ، وشجاعة الشجعان ، وتقى الاتقياء ، وقوة الاقوياء الخ. وهم حينما يفعلون ذلك ، يخرجون بالشخصية التي يحوكون حولها أخبارهم، بل أساطيرهم ، من التاريخ الى الاسطورة ؛ وكلما بعد العهد بهذه الشخصية ، حيكت حولها الأساطير الجديدة ، حتى ليحار المرء فيما يسمع!

وشخصية ابن سينا من هذا النوع ، في رأينا . بل لقد حاول الدكتور سهيل أنور ، أن يرسم لنا الصورة الاسطورية لابن سينا في الشعبياء (= علم الآداب الشعبية) الايرانية ، التي انتقلت أيضاً ـ عن طريق الاساطير المحاكة حوله ـ الى تركيا بعد ترجمتها الى اللغة التركية[١].

---

(١) انظر الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا ، ص ٢٣ من النصوص الاجنبية ، جامعة الدول العربية ، عام ١٩٥٢

وهذا ما جعلنا نتساءل : أصحيح ما رواه ابن ابي أصيبعة، وابن خلكان، والقفطي ، والبيهقي ، وكل من نقل عنهم ، عن ابن سينا ؟ اننا لانجد في رواياتهم عنه ما نجده في الاساطير التي حاكها الايرانيون حول شخصيته ، والتي قص علينا الدكتور سهيل أنور بعضها . ولكن هل هي خالية تماماً من كل مبالغة ؟ أمر يستحق الفحص ؛ فما علينا اذا قمنا به ، على ضوء التحليل الموضوعي لشخصية ابن سينا وطبعه ؟

١ ـ فعاليته ومستلزماتها

(١) **فعاليته** : من اولى الصفات التي تسترعي الانتباه ، وتستوقف النظر ، بالاضافة الى كل من يدرس سيرة ابن سينا ، هذه الفعالية الدائبة التي لا تنقطع . وهي تتبدى لنا تبديات مختلفة ، وتعبّر لنا عن جوانب شتى من شخصيته .

ولكن ، ماذا نعني بالفعالية ؟ بل بمعنى أصح ماذا يقصد علم الطباع الحديث بهذه الكلمة ؟

لا بدّ لنا من أن نشير منذ البداية ، الى أن الفعالية التي نقصدها ، هي فعالية طبعيّة قبل كل شيء . ولكي نوضح هذا النوع من الفعالية نرى أنه من الضرورة بمكان ، أن نشير الى أن المرء يقوم بأفعاله على نحوين مختلفين :

١) نحو انفعالي لا علاقة له بالفعالية الحقيقية .

٢) ونحو مخالف له كل المخالفة ، هو جملة من الافعال العفوية المباشرة ، التي يقوم بها المرء لا لشيء سوى القيام بفعل من الافعال ، يساعده على تفريغ الشحنة الحركية التي لديه .

ولعل أحدنا ينخدع بين الحالتين - لاول وهلة - ويعتقد انهما صادرتان عن الفعالية الخالصة . بيد أننا نستطيع أن نقيم تمييزاً حاسماً بينهما ؛ فالمرء حينما يقوم بأفعاله ، ولا دافع لقيامه بأفعاله هذه غير الظروف الخارجية ، انما يتصرف تصرفاً انفعالياً ، وتغلب عليه صفة الشخص الانفعالي . أما حينما يقوم بأفعاله ، ودافعه الى ذلك استعداداته الخاصة الصادرة عن ذاته ، فهو انما يتصرف تصرفاً فعالاً ، وتغلب عليه صفة الشخص الفعال . وبمعنى آخر ، ان الشخص الفعال ، هو الذي تدفعه الضرورة الى القيام بالأفعال ، دون أن تكون هذه الضرورة شيئاً غير حاجته الفطرية الى القيام بالأفعال . ويمكننا ان نضيف الى ذلك : ليس الانسان الفعال من تثبط العوائق من عزائمه ، وتثنيه عن قصده ؛ بل هو ذلك الذي تزيده العوائق تصميماً على تصميم ، واندفاعاً نحو بذل الجهود (١) .

وسنحاول فيما يلي ، أن نكشف في حياة ابن سينا ، عن تلك الحوادث التي تظهر لنا فعاليته اظهاراً سافراً . ان هذه الفعالية تتبدى لنا تبديات مختلفة ؛ نذكر منها :

آ – **تحصيله العلم** : تبدو لنا هذه الفعالية أول ما تبدو ، في تلك الجهود المتواصلة ، التي صرفها في سبيل تحصيل العلم . لقد كان لايفرق بين سواد الليل وبياض النهار ، بل لقد جعلهما شاهدين عدلين على ما كان يبذله من جهود لا تكل ، في مواصلة المطالعة ، والدأب على الدراسة . ولله تلك الفعالية التي بذلها ، وهو يحفظ كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو ! ! لقد قرأه أربعين مرة ! ! وهو بعد لايفهم منه شيئاً !!.

---

(١) رينيه لوسين René Le Senne : المطول في علم الطباع Traité de caractérologie ص٧٦ - ٧٨ ، منشورات Presses Universitaires De France

ثم لننظر اليه ، وهو يدخل مكتبة الأمير نوح بن منصور صاحب خراسان ، ولنتأمله يتصفح فهارسها ، ثم ينثني الى كتبها يقلبها بين يديه ، حتى يأتي على أهم ما فيها من علوم ، وعمره لما يتجاوز الثامنة عشرة !!

ب **أعماله اليومية** : وتبدو لنا فعاليته بالاضافة الى ذلك ، في تناوب اوقاته بين العمل في خدمة الامير ، وبين تدريسه تلاميذه ، وبين عمله في التأليف . لقد كانت أوقاته منشغلة بالعمل انشغالاً مستمراً ، وقلما كان يتخللها الفراغ ، بل حين كان يسنح هذا الفراغ ، كان ابن سينا يسرع الى استغلاله في عمل من الاعمال .

وتبدو لنا هذه الفعالية خاصة ، في أنه لم يكن يرجىء عملاً الى غير حينه ؛ بل أنه كان يسارع اليه لينجزه ، كما فعل حينما وردته أسئلة علماء شيراز ، تستوضحه بعض الشُبَه الواردة في كتابه المختصر الاصغر في المنطق . وإليك القصة ، كما رواها تلميذه أبو عبيد الجوزجاني . قال :

« . . . وكان الشيخ قد صنف بجرجان ، المختصر الأصغر في المنطق ، وهو الذي وضعه بعد ذلك ، في أول النجاة . ووقعت نسخة منه إلى شيراز ، فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك ؛ فوقعت لهم الشُبَه في مسائل منها ، فكتبوها على جزء . وكان القاضي بشيراز ، من جملة القوم ؛ فأنفذ الجزء إلى أبي القاسم الكرماني . . . وأضاف اليه كتاباً الى الشيخ أبي القاسم ، وانفذهما على يدي ركابي قاصد ، وسأله عرض الجزء على الشيخ ، واستيجاز أجوبته فيه . وإذا الشيخ أبو القاسم دخل على الشيخ ، عند اصفرار الشمس ، في يوم صائف ، وعرض عليه الكتاب والجزء ، فقرأ الكتاب ، ورده عليه ، وترك الجزء بين يديه ، وهو ينظر فيه ، والناس يتحدثون . ثم خرج أبو القاسم ، وأمرني الشيخ باحضار البياض ، وقطع أجزاء منه ، فشددت خمسة أجزاء ، كل واحد منها عشرة أوراق بالربع

الفرعوني. وصلينا العشاء؛ وقدّم الشمع؛ فأمر باحضار الشراب، وأجلسني وأخاه، وأمرنا بتناول الشراب؛ وابتدأ هو بجواب تلك المسائل. وكان يكتب ويشرب الى نصف الليل، حتى غلبني وأخاه النوم؛ فأمرنا بالانصراف. فعند الصباح قرع الباب، فاذا رسول الشيخ يستحضرني، فحضرته وهو على المصلى، وبين يديه الاجزاء الخمسة. فقال: خذها وصر بها الى الشيخ أبي القاسم الكرماني، وقل له: استعجلت في الأجوبة عنها، لئلا يتعوق الركابي. فلما حملته اليه، تعجب كل العجب، وصرف الفيْيج [1]، وأعلمهم بهذه الحالة؛ وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس [2]».

جـ - **مؤلفاته وآثاره**: وتبدو لنا فعاليته أيضاً، في الكيفية التي كان يضع بها مؤلفاته. وهذه الفعالية تبدو لنا واضحة حينما ألّف كتاب الشفاء. قال تلميذه أبو عبيد الجوزجاني:

«ثم سألته أن يشرح كتب ارسطوطاليس، فذكر أنه لا فراغ له الى ذلك، في ذلك الوقت. ولكن، ان رضيت مني بتصنيف كتاب أورد فيه ما صحّ عندي من هذه العلوم، بلا مناظرة مع المخالفين، والاشتغال بالرد عليهم، فعلت ذلك. فرضيت به؛ فابتدأ بالطبيعيات من كتاب سماه كتاب الشفاء؛ وكان قد صنف الكتاب الاول من القانون. وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم؛ وكنت أقرأ من الشفاء نوبة وكان يقرىء غيري من القانون نوبة؛ فاذا فرغنا، حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وهيء مجلس الشراب بآلاته؛ وكنا نشتغل به؛ وكان التدريس بالليل، لعدم الفراغ بالنهار، خدمة للأمير [3]».

---

(١) الفيج: الخادم أو الرسول الذي يسعى على رجليه.

(٢) ابن إبي اصيبعة: عيون الانباء، ج٢، ص ٨

(٣) ابن ابي اصيبعة: المصدر المذكور، ص ٥ - ٦

ويتابع ابو عبيد الجوزجاني روايته ، فيقول :

« . . . وطلبت منه اتمام كتاب الشفاء ، فاستحضر ابا غالب ، وطلب الكاغد والمحبرة ، فاحضرهما . وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على الثمن ، بخطه ، رؤوس المسائل ؛ وبقي فيه يومين ، حتى كتب رؤوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ، ولا أصل يرجع إليه ،بل من حفظه ، وعن ظهر قلبه . ثم ترك الشيخ تلك الاجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغد ، فكان ينظر في كل مسألة ، ويكتب شرحها ؛ فكان يكتب كل يوم خميسين ورقة (١) » .

وبما أثبتناه من كلام ابي عبيد الجوزجاني ، نلاحظ اجتماع خدمة الامير مع التدريس والتأليف ، في فترة من فترات حياة ابن سينا . بيد أنه لا بد لنا من الانتباه الى ان ذلك كان في الوقت الذي لم يكن لديه الوقت الكافي لشرح ارسطو ومناقشته ! ! . . ومع ذلك ، فقد ألف قسماً كبيراً من الشفاء ، وكان يكتب كل يوم خمسين ورقة ! ! . .

إن هذه الحادثة تدل على مدى الفعالية التي كان يتمتع بها ابن سينا . بيد أن هذه الشواهد ليست كل شيء ؛ بل ان فعاليته – في انصرافها الى التأليف – لم تتوانَ عن هذا الانصراف ، حتى ولو كان في السجن ، أو على سفر .

والحقيقة ، أننا نعلم من أحاديث الرواة ، ان ابن سينا لم يتوانَ عن التأليف ، حينما حبس في قلعة فردجان ؛ بل انصرف اليه بكليته ، وكان من حصاد هذا الانصراف رسالة حي بن يقظان ، وكتاب الهدايات ، وكتاب القولنج .

وعلى الرغم من ان الانسان في مثل هذه المواقف ، يشغله مصيره عن كل شيء ، ولا سيما في تلك العهود ذات السلطة المطلقة ، فان

(١) ابن أبي اصيبعة : عيون الانباء ، ج٢ ، ص ٦

ابن سينا انصرف الى التأليف . وبدلاً من أن يسيطر الانفعال على مجامع نفسه – وابن سينا انفعالي كما سنرى – مثلما يحدث لدى العاطفيين والعصبيين الذين تهبط الفعالية لديهم الى ما دون الحد المتوسط ؛ فقد أتت فعاليته ، لتكبح من جماح انفعاليته ، وتوجهها الوجهة العملية ، فتتحقق في كتابة الرسائل والكتب ؛ بيد أن هذا النوع من التصرف لا يمكن تفسيره بالفعالية وحدها ، بل بسمة الترجيع القريب أيضاً ، التي سنأتي على ذكرها ، فيما بعد .

وإذا أضفنا الى ذلك ، ان كثيراً من رسائله ، الفها وهو على سفر ، كان ذلك دليلاً آخر على هذه الفعالية .

ونتيجة ذلك كله ، أن ابن سينا كان فعالاً ، وان فاعليته كانت على درجة عالية جداً ، مما جعله في عمل متصل ، وجهود لا تهدأ . واذا كان ما قلناه حتى الآن ، يؤكد كل التأكيد هذه الفعالية ، فإن مستلزماتها التي سنتكلم عنها ، لا بدّ لها من أن تزيد هذا التأكيد تأكيداً .

(٢) **مستلزمات فعاليته** : ومـا دامت سمة الفعاليـة ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببعض الصفات ، فانه يحسن بنا أن نرى الى أي حد تصدق هذه الصفات على ابن سينا . أما الصفات التي سنتوقف عندها فهي : استقلال شخصيته ، وحبه للحقيقة ، ودقة ملاحظته ، وحضور ذهنه .

آ – **استقلال شخصيته** : تتبدى لنا نزعة ابن سينا الاستقلالية ، حينما نطلع على سيرته ، وهو بعد في سن الصبا . ولعل موقفه من استاذه الناتلي دليل على هذا الاستقلال . لقد كان يقرأ الكتب بنفسه ، ويطالع الشروح ، ويحل المسائل ، دون استعانة بأحد . وهذا لعمري ، وان دلّ على ذكاء نادر ، أنما يدل على شخصية قوية ، لا تعرف الاعتماد إلا علي ذاتها .

زد على ذلك ، أنه على الرغم من تردده على اسماعيل الزاهد ، وكونه اجود السالكين ؛ لم يعرف عنه ، أنه نحا منحى الصوفية .

بيد أن هذا الاستقلال ، كان مقيداً بعض التقييد ، في الوقت الذي كان فيه والده على قيد الحياة . ويبدو أن رقابة الوالد على ابنه كانت شديدة ، لا تتيح له التصرف في الحياة كما يشتهي ، ولا تتركه يسلك وفق هواه . ولا أدلّ على ذلـــك مما حدث له عقب وفـاة أبيه ، من اضطراب الأحوال ، واختلاط الجد باللهو ، وكثرة الاخفاق .

وقد لفتت شخصيته ابن سينا واستقلالهـا ، نظر أحد المستشرقين الذين درسوه ، فقال عنه : « وكان من الاستقلال وقوة الشخصية ، بحيث كانت طبيعته تأبى عليه ، أن يطأطىء رأسه لأمير من الامراء الذين اتصل بهم ؛ كما أنه لم يخضع لاستاذ من أساتذته الذين أخذ عنهم [1] » .

وإذا تذكرنا كيف قضى ابن سينا الشـــطر الاكبر من حياته ، متنقلاً بين البلاد ، متصلاً بالامراء واحداً بعد واحد ، أدركنا ان الشطر الاول من هذا الكلام صحيح ؛ ولكننا نضيف اليه حادثة بسيطة ذات دلالة كبيرة على استقلال شخصيته ؛ وهي أنه ضرب بوعود ابن شمس الدولة عرض الحائط ، وهرب من همـــذان مولياً وجهه شطر اصفهان .

أما الشطر الثاني من كلام هـــذا المستشرق ، فلا أدلّ عليه مما ذكرناه قبلاً . ولكننا نضيف اليه ما هو أعظم دلالة . فقـد قال عنه ابن خـلدون : « . . . وأوعب من ألف في ذلـك ابن ســـينا في كتاب الشفاء ؛ جمـع فيه العلوم السبعة كما قدمنا ، ثم لخصه في كتاب النجاة ، وفي كتاب الاشارات ؛ وكـــأنه يخالف أرسطو في الكثير من مسائلها ، ويقول برأيه فيها [2] » .

---

(١) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٦٥ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة .

(٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٩٢ ؛ المكتبة التجارية الكبرى .

واذن ، فهو لم يستقل عن الناتلي واسماعيل الزاهد فحسب ، بل نحا هذا المنحى تجاه المعلم الأول أيضاً . وبهذا الصدد يقول : « . . . ثم قابلنا جميع ذلك ، بالنمط من العلم الذي يسميه اليونانيون المنطق – ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره – حرفاً حرفاً على ما تقابل ، وعلى ما عصى ، وطلبنا لكل شيء وجهته ، فحق ما حق ، وزاف ما زاف [1] » .

ولا يكتفي بهذا القول ، بل يردفه بالقول التالي : « . . . ولما كان المشتغلون بالعلم شديدي الاعتزاء الى المشائين من اليونانيين ، كرهنا شق العصا ، ومخالفة الجمهور ؛ فانحزنا اليهم ، وتعصبنا للمشائين ، اذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم ؛ وأكملنا ما أرادوه ، وقصروا فيه ، ولم يبلغوا أربهم منه ؛ وأغضينا عما تخبطوا فيه ؛ وجعلنا له وجهاً ومخرجاً ؛ ونحن بدخلته شاعرون ، وعلى ظله واقفون . فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه ؛ وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل [2] » .

بيد أنه كان واعياً تمام الوعي لهذا الاستقلال . وفي ذلك يقول :

إني ، وأن بان عني من بليت به ، في عينه كمه في أذنه صممُ
يميزٌ من بني الدنيا بميزتي ؛ أقل ما فيّ ليس الجل والعظمُ .
بأي مأثرة ينقاس بي أحد ؟ بأي مكرمة تحكيني الأممُ [3]

ويقول في ذلك أيضاً :

أخالطهم ونفسي في مكانٍ من العلياء عنهم في حجابِ
ولست بمن يلطخه خلاطٌ متى اغبرّت اناث عن ترابِ [4] .

---

(١) ابن سينا ؛ منطق المشرقيين ، ص ٣

(٢) ابن سينا ؛ منطق المشرقيين ، ص ٣

(٣) ذكرها ابن ابي اصيبعة في عيون الانباء ، ص ١١ - ١٢

(٤) المصدر المذكور : ص ١١

ب – **دقة ملاحظته** : كان ابن سينا دقيق الملاحظة . ولاشك أن دقة ملاحظته هذه ، هي التي جعلته من أكبر الاطباء في القرون الوسطى ، إن لم يكن أكبرهم دون منازع . وقد كان الطب لديه قائماً على التجربة . ومتى عرفنا أن من شروط التجربة أن تسبقها الملاحظة ، عرفنا أن ابن سينا كان قوي الملاحظة . وفي هذا الصدديقول :

« . . . وتعهدت المرضي ، فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف [1] . . . »

وقد اعترف له بهذه الصفة كل من درس طبه . فقد كان جراحاً ماهراً . وبهذا الصدد يقول أحد دارسيه :

« كان عدد من نظريات ابن سينا – العالم الكبير والطبيب المسلم – فوق مستوى معارف عصره ، سواء أكان ذلك في الطب أم في الجراحة؛ وقد جعلت منه هذه النظريات سلطة من أهم السلطات في العلم الجراحي؛ فهو لم يكن ملاحظاً قوي الانتباه فحسب ، بل كان مجدد حقيقياً في بعض آرائه ونظرياته ، التي تمت الى حقل التجربة [2] . . . »

ثم لا يلبث أن يضيف – بعد أسطر – ما يلي :

« ان ابن سينا – في كل مجلد من المجلدات الخمسة التي يحتوي عليها كتابه الشهير القانون في الطب – يتطرق حينما يكون بصدد أي مرض من الأمراض ، الى وصف العضو المصاب بهذا المرض ، وصفاً تشريحياً وفيزيولوجياً ؛ ويدلي بمعلومات متعددة عن التهاب ذات الجنب، وتقيح غشاء الجنب ، وأمراض الأمعاء ؛ ثم لا يلبث أن يضيف اليها ملاحظاته الجراحية ، في كل مرة . [3] » .

---

(١) ابن ابي أصيبعة ؛ عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٣

(٢) الدكتور كاظم اسماعيل غورقان: الجراحة عند ابن سينا في الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا ، بحث كتب باللغة الفرنسية .

(٣) المصدر المذكور .

والى مثـــل هذا ، يذهب الدكتور عمر فروخ حينما يقول :

« ... وكانت قيمة « قانون ابن سينا » - فوق أنه كتاب طب جامـع - في أنـه منسق ، وان فيه ملاحظات مبتكرة . فقد عرف ابن سينا أن يفرق بين داء الجنب وبين التهاب الحجاب الحاجز ؛وعرف خصائص العدوى في السل الرئوي ؛ وعرف انتقـال الأمراض بطريقي الماء والتراب . وكذلك ، أحسن وصف الامراض الجلدية والأمراض التناسلية [١] ... »

وبهذا الصدد ، نقرأ في دائرة المعارف البريطانية ما يلي :

« ... ورغم أن هذا الكتاب (القانون في الطب) يعرض مذهب جالينوس و ابقراط معـــدلاً بآراء ارسطو ... فقد كان يستطيع أن يكسف مختصر الرازي ، الذي كان - فيما يتعلق بملاحظاته الاكلينيكية - واحداً من أعظم أطبـاء المسلمين أصالة ، لما تميز كتابه من منهج رائع ومن معالجة لعلم الطب والطب العلمي ، على حد سواء [٢] ... »

د - **حضور ذهنه** : كان ابن ســـينا حاضـــر الذهن ، قوي الذاكرة . وتتبدى لنا هذه الصفة عنـده ، عندما نتذكر الكيفية التي ألف فيها الشفاء ؛ فقد كتب رؤوس المسائل خلال يومين ، بلا كتاب يحضره ، ولا أصل يرجع اليه ، بل من حفظه ، وعن ظهر قلبه ... وكان ينظر في كل مسألة ، ويكتب شرحها . وهـذا مافعـله أيضاً ، حينما وصلته أسئلة جماعة علماء شيراز ؛ فقد أجاب عنها في ليلة واحدة ، خوفاً من تعوق الركابي .

ولعل من الأمور التي تدل على حضور ذهنـه ، أنـه على الرغم

(١) الدكتور عمر فروخ : عبقرية العرب في العلم والفلسفة ، ص ٩٠ ، دار اليقظة العربية بدمشق ١٩٤٥ .

(٢) دائرة المعارف البريطانية ، مادة ابن سينا .

من اصابته بالصرع ، الذي يعقب الاصابة بالقولنج ، استطاع أن يصف لنفسه العلاج . ومن يدري ! فلعله كان شفي من مرضه ، لولا خيانة غلمانه !! ..

٢ ــ انفعاليته ومستلزماتها

(١) **انفعاليته** : ان السمة الثانية من سمات شخصية ابن سينا التكوينية ، هي انفعاليته . ولكن ماذا نعني بالانفعالية من وجهة نظر علم الطباع ؟

ان الانفعالية هي هذه الخاصة التي تجعل أحد الافراد ــ تحت تأثير فكرة أو ادراك ــ يضطرب من الناحيتين النفسية والعضوية ، اضطراباً يختلف في مدى قوته . وعندئذ ، فإن مقداراً معيناً من الطاقة المخزونة في الجسم ، ينطلق مخلفاً وراءه إما تغيرات حشوية ، تختلف في حدتها وفي مدتها ، وتؤدي الى زيادة الشعور بالانفعال ؛ واما ردود أفعال توّجه الى العالم الخارجي . والانفعاليون هم الذين تكون اضطراباتهم وافعالهم حادة وشديدة (١) .

أما الأعراض المألوفة لهذه الانفعالية ، فانها تتلخص في عدم التناسب بين خطورة حادث من الحوادث من الناحية الموضوعية ، وبين الثورة الذاتية التي يقوم بها الشخص الانفعالي ، في رد فعله على هذا الحادث ؛ كأن يبكي المرء من أمر لايستوجب البكاء ، أو يتخوف من أمر لايثير عادة أي خوف ، او أن يتصرف تصرفاً عنيفاً لكلمة بسيطة قيلت ، أو فعل لاخطر له أُتي به ، الخ ... (٢)

(١) رينيه لوسين : المطول في علم الطباع ، ص ٦٣ - ٦٤

(٢) رينية لوسين : المطول في علم الطباع ، ص ٦٩

وبعد ، لابد لنا ـ وقد عرفنا المقصود بالانفعالية ـ من أن ننظر الى اي حد كان ابن سينا انفعالياً ، وما المظاهر التي تبدت عليها انفعاليته .

آ ـ **تحصيله العلم** : لم تكن الفعالية وحدها ترافق ابن سينا في تحصيله العلم ؛ بل كانت الانفعالية الى جانبها ، ترفدها وتشد من أزرها . ولا أدل على هذا ، من ذلك الموقف الذي كان يتخذه ابن سينا ، حينما كان يتحير في مسألة من المسائل ، أو يقف عاجزاً تجاه احدى المعضلات . فحينما كانت تنتصب العوائق في وجه فعاليته ، كان يترك لانفعاليته العنان ، لتسيطر على مجامع نفسه . وفي ذلك يقول :

« ... وكلما كنت أتحير في مسألة ، أو لم اكن اظفر بالحد الاوسط في قياس ، ترددت الى الجامع ، وصليت ، وابتهلت الى مبدع الكل ، حتى فتح لي المنغلق ، وتيسر لي المتعسر [١] » .

صورة بسيطة جداً ، ولكنها ذات دلالة كبيرة !! .. في هذه الصورة ، نلمس انفعالية ابن سينا لمساً واضحاً ؛ انه يضخم مسألة بسيطة ، مثل حيرته في ايجاد حل لمسألة من المسائل ، أو مثل امتناع الحد الاوسط في قياس عليه ؛ ويرى انها لاتحل الا بمدد من الله يقول بعضهم : ولكنها العاطفة الدينية هي التي كانت تدفعه الى ذلك ؛ كلام صحيح ؛ ولكن العاطفة الدينية دلالة من دلالات السمة الانفعالية ، كما سنرى .

ولعل ماحدث له بالاضافة الى كتاب مابعد الطبيعة كبير الدلالة في هذا الصدد ؛ فهناك كتاب يعرض عليه في هذا الموضوع ، وهو يدفعه دفع متبرم ؛ ولكنه لايلبث أن يشتريه ، ويسرع قراءته ،

---

(٢) ابن أبي اصيبعة ؛ عيون الانباء ، ج٢ ، ص ٣

وينكشف له المنغلق ، فيتصدق في اليوم الثاني على الفقراء . ان في هذه الحادثة البسيطة دلائل كثيرة على انفعالية ابن سينا ؛ انـه متبرم أولاً بكل ماله صلة بما بعد الطبيعة . وهنا ، لابدّ لنـــا من وضع اشارة الالحاح على كلمة « متبرم » . ان الانـسان لايتبرم من شيء ، مثلـما يتبرم من موضوع أقبل عليـه بكل نفسه ، ثم مالبث أن رجع عنـه خائباً ؛ انه يترك في هذه الحال لعواطفه العنان ، لتدفع عنه ما كان في يوم من الأيام ، سبباً في ايلامه وايذائه . وهـذه كانت حال ابن سينا . بيد أن موضوع حب المرء – وان كان قـد آذاه وآلمـــه – فإنـه لايلبث أن يعلله من جديد بالآمال ، فتنطلق العواطف المضادة ، لتقربّه بعد ابعاده ، ولتجذبه بعد دفعه . وهـذا ماقام بـه ابن سينا بالفعل ، حينما اشترى الكتاب ، معللاً ذلـــك برخص ثمنـه . ولكنه لايقف عند هذا الحد ، فاذا به يفرح فرحاً كبيراً لانكشاف المنغلق ، ويعبّر عن هذا الفرح بالتصدق على الفقراء . ولعل القارىء ، قد لمس عدم التناسب بين الاسباب والنتائج ، بين عدم الفهم وبين التألم والتأذي، بين الفهم والفرح العظيم الذي تتبعه الصدقة . . .

واذا كانت هـذه الحادثة دليـلاً اكيداً على انفعالية ابن سينا ، فإن تحصيله العلم لم يكن وليد فعاليته التي أشرنا اليـها فحسب ؛ بـل وليد هذه الانفعالية أيضاً . والحقيقة ، ان هذه الانفعالية هي التي دفعت فعاليته هذا الدفع ، وجعلتها تبلغ في دأبها هذا الحد .

اني أتصوره – وقد نفض يده من مداواة الأمير نوح بن منصور – يهرع اليه ، ليستأذنه في دخول دار كتبه ... ثم أتصوره أيضاً ، وقد دخل هذه الدار ، وأخذ يقلب فهارسها بين يديـه ، ثم يسرع يطلب الكتاب اثر الكتاب ، يتصفح منـــه مايتصفح ، ويقرأ منه مايقرأ ،

ونفسه فريسة لهذا الانفعال الذي يشعر به محبو العلم ، حينما يظفرون بكتاب من الكتب .

ب ـ حياته ومرضه : تبدو لنا انفعالية ابن سينا في حياته ، في قصته مع الجبائي العالم اللغوي ، في حضرة علاء الدولة .

وخلاصة ذلك ، ان ابن سينا كان يحضر ذات يوم مجلس علاء الدولة ، فتطرق به الحديث الى مسألة من مسائل اللغة ، وكان ابو منصور الجبائي حاضراً هذا المجلس ، فالتفت الى ابن سينا وقال له : « انك فيلسوف وحكيم ؛ ولكن ، لم تقرأ من اللغة مايرضي كلامك فيها » .

أثر كلام الجبائي في نفس ابن سينا تأثيراً عميقاً ، دفعه الى دراسة اللغة ، وقراءة كتبها ، حتى بلغ فيها مبلغاً قلما يتفق لانسان .

ويحكي لنا تلميذه ابو عبيد الجوزجاني ، أن ابن سينا أراد الانتقام لنفسه من ابي منصور الجبائي ، فصنف ثلاثة كتب في اللغة ؛ احدها على طريقة ابن العميد ، والآخر على طريقة الصابي ، والثالث على طريقة الصاحب بن عباد . ثم أوعز الى الأمير أن يعرض كتبه هذه على ابي منصور ، مدعياً أنه ظفر بها في الصحراء وقت الصيد . نظر ابو منصور في هذه الكتب ، واشكل عليه كثير مماورد فيها . فقال له ابن سينا : « ان ماتجهله من هذا الكتاب فهو مذكور في الموضع الفلاني من كتب اللغة » . وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة في اللغة ، كان ابن سينا قد حفظ تلك الالفاظ منها . ففطن ابو منصور ، أن تلك الرسائل من تصنيف ابن سينا ، فتنصل واعتذر اليه [١] .

---

(١) ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، ج٢ ، ص ٧

ان هـذه الحادثة ، لذات دلالة كبيرة على انفعالية ابن سينا . ان جملة تقال له ، يتهمه صاحبها بهـا أنه لم يقرأ كتب اللغة ، تجعله يعكف على دراسة اللغة ، والوصول فيها الى درجة عالية ، دون أن يتخلى عن فكرة الانتقام ، ولو بعد مدة طويلة . ان السبب في هذه الحادثة لايتناسب مع النتيجة ؛ بـل ان هذا الحادثة وأمثالها ، كثيراً ماتحـدث لافراد غير ابن سينا ، فـلا تترك في نفوسهم أثراً ؛ واذا تركت مثل هـذا الأثر ، فانـه لايلبث الا مـدة وجيزة ، ولا يؤدي الى ما أدى اليه لدى ابن سينا .

بيد أن حادثة مرضه بالقولنج (قرحة المعدة) ، لدليل قوي آخر على هذه الانفعالية . لقد اثبتت الدراسات النفسية الحديثة ، ولا سيما دراسات الطب السيكوسوماتي ، ان أسباب الاصابة بهـذا المرض ، ترجـع الى الاضطرابات النفسية ، وأهمها التوترات الانفعالية [١] . ومعنى هذا ، ان ابن سينا كان نهباً للتوترات الانفعالية طوال حياته ، وأن هذه التوترات ، هي التي ادت الى اصابتـه بالقولنج ، وانتهت بـه الى الموت تحت وطأته .

جـ - آثاره : وفضلاً عن هـذا وذاك ، أن انفعاليـة ابن سينا تظهر واضحة في آثاره ايضـاً . وأول مايلفت انتباهنا ، أن ابن سينا كان شاعراً ، بل شاعراً ممتازاً ، فضلاً عن انه كان فيلسوفاً وطبيباً . وبما اننا سنفرد فقرة خاصة لشاعريته ، فاننا نكتفي هنا بالاشارة الى ذلك اشارة عابرة . يقول في شكوى الزمان :

اشكو الى الله الزمان ، فصرفه أبلى جديد قواي ، وهو جديدُ .
محنٌ اليّ توجهت ، فكأنني قدصرتِ مغناطيسَ وهي حديدُ [٢].

(١) الدكتور مصفي زيور : فصول في الطب السيكوسوماتي ، في مجلة علم النفس ، العدد الاول من السنة الاولى ، يونيو (حزيران) ١٩٤٥

(٢) ذكرهما ابن ابي اصيبعة في عيون الانباء ، ص ١٦

في هذين البيتين نلمس انفعالية صادقة . ولكننا الى جانب هذه الانفعالية ، نلاحظ ان صاحبها يبلغ منها حداً بعيداً ؛ فمهما تكن الظروف التي احاطت به ، ودعته الى قول ماقال ، فإن الاسباب لابـد أن تكون أقل بكثير مما يصوره لنا . انه يصور لنا محن الزمان ، وقد توجهت اليه من كل حدب وصوب ، فكأنما هو أداة جذب للمصائب ! .. ولاشك أن انفعاليته هذه ، هي التي جعلته يتصور نفسه على هذه الصورة .

وهذا مانلمسه أيضاً في البيتين التاليين :

اكاد أجن فـيما قد أجنُّ ، فلم يرَ ماأرى إنس وجنُّ ؛
رُميت من الخطوب بصميات ، نوافذ ، لا يقوم بها مجنُّ [1].

بيد أن هذه الانفعالية ، تبدو لنا أيضاً ، في نصوص من مؤلفاته الفلسفية ، حيث نجد العاطفة الجياشة تعانق العقل المتزن ، لتخرج لنا آثاراً ، يمكن أن تعدّ من عيون الأدب العالمي . ويكفي أن نراجع النص الذي استهلّ به رسالة الطير ، حتى نشعر بهذه الانفعالية الدفاقة بين السطور ، ونجد أنفسنا في شبه نشوة ونحن نردد :

« ويلكم اخوان الحقيقة ! : باثوّا وتضامّوا ، وليكشفن كل واحد منكم لأخيه الحجب ، عن خالصة لبه ؛ ليطالـع بعضكم بعضـاً ، ويستكمل بعضكم ببعض .

ويلكم إخوان الحقيقة !! تقبعوا كما يتقبع القنافذ ، فأعلنوا بواطنكم ، وابطنوا ظواهركم ، فبالله ، ان الجـلي لباطنكم ، وإن الخفي لظاهركم .

ويلكم اخوان الحقيقة !! انسلخوا عن جلودكم انسلاخ الحية ، ودبوا دبيب الديدان ، وكونوا عقارب اسلحتها في اذنابها ، فان الشيطان لن

(١) رواها ابن ابي اصيبعة في عيون الابناء ، ص ١٥

يراوغ الانسان إلا من ورائه . وتجرعوا الذعاف تعيشوا ، واستحبوا الممات تحيطوا ، وطيروا ولا تتخذوا وكراً تنقلبون اليه ، فان مصيدة الطيور اوكارها . وان صدكم عوز الجناح ، فخير الطلائع ما قوي على الطيران . كونوا نعاماً تبتلع الجنادل المحماة ، وافاعيّ تسترط العظام الصلبة ، وسمادل تغشى الضرام على ثقة ، وخفافيش لا تبرز نهاراً ؛ فخير الطيور خفافيشها .

ويلكم اخوان الحقيقة !! أغبى الناس من يجترىء على غده ، وأفشلهم من قصّر عن أمده . ويلكم إخوان الحقيقة !! لا غرو إن اجتنب ملاك سوءاً ، وارتكبت بهيمة قبيحاً ، بل العجب من البشر إذا استعصى على الشهوات ، وقد صيغ على استئثارها صورته ، أو بذل لها الطاعة وقد نوّر بالعقل جبلته ، ولعمر الله بذ الملاكَ بشرٌ عند زيال الشهوة ، فلم تزلّ قدمه عن موطئه فيه ، وقصر عن البهيمة انسي لم تف قواه بدرء شهوة تستدعيه [١] .

ان السورة الانفعالية بادية في هذا النص بوضوح . وليس هذا فحسب ، بل انه يرينا في ابن سينا داعية إلى من هم على شاكلته ،ليكونوا جماعة مغلقة على ذاتها ، تشعر بأن من يحيطون بها ، اعداء يريدون هلاكها، وليس لها سوى أن تتضامّ وتتكتل ، لتحمي نفسها . ولكنها تريد أيضاً ، أن تتباثّ العواطف ، وأن يكشف الواحد منها للآخر الحجب عن خالصة لبه ، فيخيّم جوّ من الود والوئام ، هذا الجو الذي طالما حنّ اليه الانفعاليون لانشقاقهم عن الناس ، واصطدامهم بالعالم .

٢ - **مستلزمات انفعاليته** : هناك مستلزمات كثيرة ترتبط بالانفعالية .

---

(١) ابن سينا : رسالة الطير ، ضمن مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير العرب ، المطبعة الكاثوليكية ببيروت سنة ١٩١١ م . وكذلك في مجموع - جامع البدائع ، مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩١٧ م .

ويمكننا أن نذكر بعضها مما برز واضحاً لدى ابن سينا :

آ – **الحل والترحال :** ترتبط سمة الانفعالية بصفة التنقل من مكان إلى مكان ، وتغيير من هم موضع الود من الاشخاص . فكأن الشخص تحركه الآمال الخيالية تحت تأثير انفعالاته ، فيقصد بلداً من البلدان ، أو شخصاً من الاشخاص ، وهو يعلل نفسه بالراحة بعد التعب ، والتقدير بعد النكران ؛ بيد أنه سرعان ما يخيب ، اذ أن هذه الآمال – لكونها وليدة الانفعالات – لا تمت إلى الواقع بصلة ، بل لا يقنعها الواقع بأية حال . ولا شك أن النتيجة المنطقية لهذا الوضع ، أن تتناوب صاحبه الآمال والخيبات ، فيبدل الاشخاص ، ويبدل البلدان . وهذا كان واقع ابن سينا .

فها هو ذا يغادر بخارى إلى كركانج في زي الفقراء . ثم يترك هذه الى نَسَا وأبيوَرْد وطوس ، ولايكاد يحبس قابوس في إحدى القلاع ويموت ، حتى يتجه إلى دهستان ، ومنها إلى جرجان ، ثم لايلبث أن ينتقل إلى الري وقزوين وهمذان .

وها هوذا يدخل بلاط الأمير نوح بن منصور الساماني ، ثم يتصل في خوارزم بالشاه علي بن محمد ، فيجري له في كل شهر ما يقوم به .

ثم انظر اليه وآماله تحمله الى قابوس ، دون أن تتيح له الظروف لقاءه والاتصال به ، فينتقل من بلد إلى بلد ، حتى تحط به عصا الترحال عند شمس الدولة فيتقلد له الوزارة ، ولا يلبث أن يختفي عن عيونه ، ليعود اليه ثانية وهو يعقد عليه كبار الآمال ؛ وليرافقه الى طارم وهو يستعد للحرب ، ثم ليعود معه الى همذان وهو يداويه من مرض القولنج .

وها هو ذا يخرج أخيراً من همذان ، قاصداً اصفهان ، والآفاق

المترامية تتوالى أمامه على امتداد بصره ، وأحلامه تداعب ما وراء هـذه الآفاق ، ومخاوفه تحذره من عيون تاج الملك وأرصاده .

ثم رافقه يخرج مريضاً مع علاء الدولة في سفره ، حيث توافيـــه منيته ، فيقضى نحبه .

صور متعددة لتنقل ابن ســـينا ، وهي ان دلت على شيء ، فانما تدل على هذه الانفعالية العارمة ، التي تقتلع السدود ، وتجتاز الحدود.

ب ـ **الكبت والاسترسال** : ومن مستلزمات هذه الانفعالية ، ما آلت اليه حاله ، بعد وفاة أبيه . لقد اضطربت أحواله غاية الاضطراب ، وكثر فيها الجد واللهو ، كما كثر فيها الاخفاق [١] .

ومعنى ذلك ، أن عواطفـه وأهواءه . كانت مكبوتة حتى ذلـك الحين ، فاذا بها تجد لها متنفساً في وفاة الأب . ولكنها لشدتها جعلت حياة الفيلسوف اضطراباً في اضطراب ؛ بل لقد جعلته يخلط بين الجد واللهو ، ويسير فيها على عماية كثيراً ما انتهت به إلى الاخفاق . فكأن الفعالية التي نجحت حتى ذلك الحين ، في حجب انفاعليتـــه وكبتها ، كانت تستمد العون من رقـابة الوالد ؛ حتى اذا ذهبت تلـك الرقابة ، انطلقت الانفعالية ثائرة متفجرة !! . .

جـ ـ **الحرارة الدينية** : ومن مستلزمات الانفعالية أيضاً ، الحرارة الدينية التي ترافق الشخص الانفعالي . وقد رأينا ابن سينا في مناسبات عدة ، يتردد الى الجامع ، ويصلي مبتهلاً الى الله . بل لقد رأيناه أيضاً ، لا يقطع وقتاً من أوقات الصلاة ، سواء أكان ذلـك قبل الشراب أو بعده ، حتى أن تلميذه أبا عبيد الجوزجاني وجده على المصلى ، حينما

(١) دائرة المعارف الاسلامية : ابن سينا .

أخذ منه الأجزاء التي أجاب بها على أسئلة جماعة علماء شيراز.

★

ومن كل ذلك نستخلص، أن ابن سينا كان انفعاليـاً، الى جانب كونه فعالاً؛ بل ان هاتين السمتين تعاونتا معاً، فوجهتا صاحبها نحو أهدافه، فكان لا يتهاون في تحقيقها، والوصول اليها. بيد أن هذه الأهداف كانت أهدافاً قريبة، وهذا يرجع - كما سنرى - إلى أن ابن سينا كان يتسم بسمة الترجيع القريب. ولو ان سمة الترجيع البعيد كانت هي الغالبة عليه، لرأينا أهدافه أكثر بعداً، وطبعه أكثر ثباتاً.

٣ ــ ترجيعه القريب ومستلزماته

(١) **ترجيعه القريب**: ان السمة الثالثة التي يتسم بها طبع ابن سينا هي سمة الترجيع القريب. ولكن ماذا يعني علم الطباع بكلمة ترجيع أولاً؟ وماذا يعني بكلمتي الترجيع القريب ثانياً؟

إن الانسان يخضع في كل لحظة من لحظات حياته، لضروب من الانطباعات المختلفة والمتبدلة، التي لا تلبث حتى تنزلق مع الزمان، وتصبح ذكريات بعيدة أو قريبة. بيد أن انزلاق بعضها مع الزمان، يعني تجدد بعضها الآخر، وحلوله محل الانطباعات السابقة. وفي هذا الفيض المستمر من الانطباعات، يعيش المرء نهباً للآثار التي تخلفها؛ وهذه الآثار - سواء أكانت تمت إلى الماضي أم الى الحاضر - هي ما نسميه بالترجيع. أما آثار الانطباعات الحاضرة فهي ما نسميه بالترجيع

القريب ؛ في حين أن آثار الانطباعات الماضية هي ما نسميه بالترجيع البعيد [1].

وهنا ، لا بدّ لنا من الاشارة ، الى أننا نجد هذين النوعين من الترجيع ، القريب منها والبعيد ، لدى كل فرد . بيد أن احدهما يتغلب على الآخر ، عند هذا الفرد أو ذاك . فاذا أدرك المرء ادراكاً أدي الى كبت الادراكات الماضية ، كانت سمة الترجيع القريب هي الغالبة عليه . اما اذا تغلبت الآثار المتبقية من الادراكات السابقة ، على الادراكات الحاضرة ، فان المرء يكون عندئذ ذا ترجيع بعيد . ومن هذا نرى ، ان ذوي الترجيع البعيد ، يميتون هذا الحاضر ، بما يعكسونه على حوادثه من انطباعات ماضية ، تؤثر فيه تأثيرات مختلفة [2] .

واذا حاولنا أن نحدد نوع ترجيع ابن سينا ، فاجأتنا قصته بصدد كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو . لقد حضر عصر ذات يوم في الوراقين ، وبيد دلال مجلد ينادي عليه . فاذا بالدلال يعرض عليه الكتاب ، فيرده ردّ متبرم ، ولكنه لا يلبث أن يشتريه ! . . صورة صادقة لاصطراع الماضي وذكرياته ، مع الحاضر وواقعه . بيد أن الماضي ما لبث أن اندحر أمام الحاضر . . .

---

(١) لكي يتضح لنا ذلك ، نستعير المثال التالي من الاستاذ « رينيه لوسين » . لنفرض ان أحد الاساتذة كان يحاضر طلابه في موضوع من الموضوعات ، حينما وقع بصره على ساعة الجدار في القاعة . إن ادراكه للوقت يترك في نفسه انطباعاً من الانطباعات ؛ فهو يفكر بما تبقى لديه من الوقت ، ويعدل كلامه وفقاً له . ان الآثار التي خلفها ادراك الوقت في تلك اللحظة ، هي ما نسميه بالترجيع القريب . بيد أن هذه الآثار لا تقتصر على اللحظة المباشرة ، بل تتعداها الى اللحظات المستقبلة . اذ أن هذا الادراك لا يلبث أن ينتقل من ساحة الشعور ، الى ما تحت الشعور ، ويظل موجهاً لسلوك هذا الاستاذ في المستقبل ، حينما يجعل محاضراته أقصر مما كانت عليه من قبل ، مستلهماً في ذلك تجربته الماضية . ان هذه الآثار التي يخلفها الادراك بعد تخليه عن ساحة الشعور الواضح ، هي ما نسميه بالترجيع البعيد (المطول في علم الطباع ، ص ٨٨ - ٨٩) .

(٢) رينيه لوسين : المطول في علم الطباع ، ص ٨٩

وهناك حادثة اخرى ، تدلنا على سمة الترجيـــع القريب ، في طبع ابن سينا ؛ وذلك حينما تقلد الوزارة لشمس الدولة ، فتشوش العسكر عليه ، وأردوا قتله . استخفى ابن سينا في ذلك الحين ؛ وظل كذلك الى أن أصيب شمس الدولة بالقولنج ، فعاد اليه يداويه ، ويتقلد له الوزارة [1]. فكأن حادثة العسكر لم تحدث ؛ وكأن تجربة المـــاضي لم تترك في نفسه أثراً !! . ان اللحظة الحاضرة تغلبت على تصورات الماضي وكبحتها . وهذا لعمري ما يحدث لدى من كان ذا ترجيـع قريب ! . .

ويمكننا ان نذكر بهذا الصدد ايضاً ، حادثة اتمامه كتاب الشفاء وهو متوارٍ في دار أبي غالب العطار لقد نسي الخطر الذي كان يتهدده ، واذا بطلب تلميذه ابي عبيد الجوزجاني ، يحتل ساحة نفسه ، ويدفعه الى التأليف [2]. اننـا هنا أيضاً ، نلمس سيطرة اللحظة الحاضرة ، على تجارب الماضي .

وإذا صحّ ما رواه الاستاذ محمد ثابت الفندي ، من أن ابن سينا اشترك في اصفهان في بعض المؤامرات السياسية التي كانت تحاك ضد امراء غزنة ، وان دافعه الى ذلك ، هو ما وقع منهم من اضطهاد للفلاسفـــة والنجومـيين والمعتزلة [3] كان لا بـدّ لنا من أن نتساءل : لماذا اشترك ابن سينا في هذه المؤامرات ، بعد هذه الحادثة بالذات ، مـع انه كان يكرههم منذ القديم ؟أما كان يجدر به أن يحرّك هذه المؤامرات هو نفسه ، وهو الذي فقد ثروته على أيديهم !؟ .. ولكن ابن سينا ما كان يمكن له أن يفعل ذلك ، بسبب من ترجيعه القريب، فهو قد نسي آل غزنة حينما ترك بخارى ، وأصبح في همذان ، ونسي همذان حينما اصبـــح في اصفهان . ولكن حادثة اضطهاد الفلاسفة والنجومين والمعتزلة تحدث ، فتسيطر هـذه

---

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٤٢٠

(٢) ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، ج٢ ، ص٦

(٣) دائرة المعارف الاسلامية : التذييل على ترجمة ابن سينا

الحادثة الحاضرة على مجامع نفسه ، وتدفعه الى الاشتراك فيما كان يحاك من مؤامرات ،ضد هؤلاء الذين نسي اضطهادهم .

ثم كيف نفسر أنه لم يكن - وهو الطبيب - يحتمي عن الطعام ، ولا يمتنع عن مجامعة النساء، اثناء مرضه[1] ؟ اليس معنى هذا ، أن اللحظة الحاضرة كانت تسيطر عليه ، وتنسيه أبسط القواعد الطبية ، ألا وهي الحمية !؟

(٢) **مستلزمات ترجيعه القريب** : ترتبط بسمة الترجيع القريب عدة سمات أخرى ، هي نتيجة لها ، ودليل عليها . ويمكننا أن نلمس منها لدى ابن سينا السمات التالية :

آ - **التنقل وعدم الاستقرار** : اذا كانت سمة التنقل وعدم الاستقرار ، مرتبطة بسمة الانفعالية كما رأينا ، فإنها مرتبطة ايضا بسمة الترجيع القريب . ولعل اجتماع هاتين السمتين - الانفعالية والترجيع القريب - لدى ابن سينا هو الذي جعل عدم الاستقرار عنده ، يبلغ هذه الدرجة القصية .

والحقيقة ، ان عدم استقراره هذا ، يبدو لنا على نحوين مختلفين : انتقاله بين العلوم المختلفة ؛ وانتقاله بين البلاد والبلاطات .

أما فيما يتعلق بانتقاله بين العلوم ، فقد كان ينتقل من أحدها الى الآخر ، دون أن يتخذ له وجهة معينة فيها . فهو طوراً يتعلم حساب الهند من أحد بائعي البقل ، وطوراً آخر يتردد على اسماعيل الزاهد ، ليكون أجود السالكين ؛ وهو تارة يتلقى المنطق والهندسة والهيئة على ابي عبد الله الناتلي ، وتارة أخرى يتجه الى دراسة الطب ، ليحصل منه مالم يحصله سواه . ولو أن اشتغاله بعلم من العلوم ، صرفه عن العلم الذي سبق اشتغاله به ، لعزونا ذلك الى تطوره النفسي والعقلي ؛

---

(١) ابن خلكان ؛ وفيات الاعيان ، ج١ ، ص٢٢٤

بيد أنه ظل طوال حياته ينتقل بين هذه العلوم ، حتى حينما نفض يده من تحصيل العلم ، من حيث هو تحصيل للعلم .

أما فيما يتعلق بانتقاله بين البلاد ، وبين بلاطات ذوي السلطان ، فيكفينا ان نذكر القارىء بأسفاره المتتابعة ، وعمله في خدمة الامراء . واذا كان من مستلزمات هـذا الطبع ، الخضوع للأهواء والنزوات ، وتغيير الاشخاص الذين يوضعون موضع التعاطف ، فـإن ابن سـينا كثيراً ما كان يخضع لنزواته وأهوائه ، ويخلع بعض الأمراء عن عرش قلبه ، لينصب بدلاً منهم أمراء آخرين يتربعون عليـه . كان له ولع كبير في ربط عرى الصداقة بينه وبين الآخرين ، دون أن يكون له هذا الولع في المحافظة على العرى التي ربطها . كان يستطيع أن يبدل اصدقاءه - حتى ولو كانوا من أولي النعمة عليه - كما يبدل ثيابه . ولعلّ الرغبة في التبديل - لاسوء الطوية - هي التي كانت تدفعه الى ذلك . ومن هنا نشأ هذا التناقض في سلوكه ، الذي تؤدي اليـه سمة الترجيع القريب .

ب - **الحرص على الملذات** : بيد أن من مستلزمات سمة الترجيع القريب أيضاً ، هذا الحرص الشديد على ملذات الطعام والشراب ، والمتع الجنسية . وهـذا ما وجدنا ابن سينا حريصاً عليـه كل الحرص . وهنا لابدّ لنا من التذكير بماقاله تلميذه . ابو عبيد الجوزجاني بهذا الصدد . قـال :

« وكان يجتمع كل ليـلة في داره طلبـة العلم ؛ وكنت اقرأ من الشفاء نوبة ، وكان يقرىء غيري من القانون نوبة . فاذا فرغنا ، حضر المغنون على اختـلاف طبقاتهم ، وهيء مجالس الشراب بآلاتـه ؛ وكنا نشتغل به [1] ... »

---

(١) ابن ابي اصيبعه : عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٥ - ٦

وهذا ماحدث له أيضاً ، حينما وصلته أسئلة بعض أهالي شيراز من طلبة العلم ، حول شبه تدور حول كتابه المنطق الأصغر ، وأراد الاجابة عنها قال تلميذه في وصف ذلك :

« ... وأمرني الشيخ باحضار البياض . . وصلينا العشاء ؛ وقدّم الشمع ؛ فأمر باحضار الشراب . واجلسني وأخـــاه ، وأمرنا بتناول الشراب ، وابتدأ هو بجواب تلك المسائل ؛ وكان يكتب ويشرب الى نصف الليل ، حتى غلبني واخاه النوم [1] ... »

بل ان اقباله على مجالس الشراب ، لم يكن مجرد رواية رواهـا تلميذه ابو عبيد الجوزجاني عنـه فقط ، وانما كانت له اشعار في الخمرة تدل على ذلك دلالة واضحة . واليـك هذين البيتين اللذين يصف بهـما تعاطي الخمرة ، يقول :

صبّها في الكأس صرفــاً غلبت ضــوء السـراج
ظنهـا في الكأس نـــاراً فطفاهـــا بالمـزاج [1]

بيد أنه لايكتفي بذلك ، بـــل يقدسها أيّما تقديس ، ويجعل اللاهوت يحل في ناسوتها ، فتصبح كالمسيح الذي اتحد فيه الأب والابن والروح القدس . اسمعه يقول :

نزل اللاهـوت في ناسوتهـــا
كنزول الشمس في أبراج يوحِ
قال فيهـا بعض من هام بهـــا
مثلمـا قال النصارى في المسيحِ
هي والكأس ومـــا مازجهـا
كأبٍ متحدٍ وابنٍ وروحِ [2]

(١) ابن ابي اصيبعه : عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٨
(٢) رواه ابن ابي اصيبعة في عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ١٥
(٣) المصدر المذكور ، ج ٢ ، ص ١٥

وتظل هذه حاله ، على الرغم من تجاوزه سن الشباب . وفي ذلك يقول :

اما أصبحت عن ليل التصابي ؟ وقد اصبحت عن ليل الشبابِ !
تنفس في عذارك صبح شيب وعسعس ليـله ، فكم التصابي !
شبابك كان شيطانـاً مريداً فرجّم من مشيبك بالشهابِ [1] .

وقد ظلت هـذه حاله ، حتى في الوقت الذي كان فيـه مشرفاً على الموت . وهذا ماتشير اليه الرواية التالية ، اشارة واضحة .

« ... يضاف الى ذلك ، أنه – رغم طبـــه – لم يكن يتبـع القواعد الطبية ؛ فكان منـــذ حصل له الألم ، يتحامل على نفسـه ، ويجلس مرة بعد مرة ، ولايحتمي عن الطعام ، ولا يمتنع عن المجامعة ، فـكان يمرض اسبوعاً ، ويصلح اسبوعاً [2] ... »

ج – التبذير : وفضلاً عن ذلـــك ، إن صفـة التبذير هي من سمات الترجيع القريب . وهـذه الصفة كانت ملازمـة لابن سينا ، كما تشهد بذلك هذه الرواية التي رواها لنا تلميذه الجوزجاني ؛ قال :

« ... كان بجرجان رجـل يقال له ابو محمد الشـــيرازي ، يحب هذه العلوم ، وقد اشترى الشيخ داراً في جواره ، وأنزله بها ، وأنا اختلف اليه في كل يوم ، اقرأ المجسطي ، واستملي المنطق [3] » .

ان هذه الرواية تدل على أن ابن سينا ، حينما وفـد على جرجان كان فقـيراً ، بحاجـة الى شخص مثل ابي محمد الشيرازي ، ليشتري له داراً ، وينزله فيها . بيد أنه قبل ذلك ، كان قد أصبح طبيب الامير نوح بن منصور ، ومن أقرب المقربين اليه ، وكان يعمل مع أبيه في خدمة الدولة [4] . فأين ذهبت الأموال التي انعم بهـــا عليـه ؟ وأين

---

(١) المصدر المذكور ، ج ٢ ، ص ١١

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج١ ، ص ٤٢٢

(٣) ابن ابي أصيبعة : عيون الأنباء ، ج٢ ، ص ٤ – ٥

(٤) ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج١ ، ص ٤٢٠

راحت الجراية التي كانت تجرى له ؟ لقد انفقها كلها ، ولم يستبق منها لغده شيئاً .

وإذا كان استنباطنا هذا مجرد استنباط قد يتنافى مع الواقع ، إذ أن أسباباً أخرى يمكن ان تأتي على ثروته ، وتذهب بها ، كاضطراب أمور الدولة وسقوطها بين يدي السلطان محمود بن سبكتكين مثلاً ، فإن اعتراف ابن سينا نفسه ، لا يترك مجالاً للشك في أمر تبذيره يقول :

كما ان الحفيش أبا وجيم — يعيرني بأنْ لست البخيلا ؛
يقول : « مبذر » ، ليغضّ مني ؛ — يعدُّ علو ذي كرم سفولا !
متى وسعت لقصدى الارض ، حتى — أبرّز ، أو أنيل به جزيلا ؟
يقول : « به انخراق الكف جداً » ؛ — وكم خرق رقعت به منيلا ! [1]

ومعنى هذا ، أن الناس كانوا يعيرونه بتبذيره وبانخراق كفه ، في الحين الذي كان هو يعد ذلك كرماً واحسانا . بيد أن للكرم حدوداً كما نعرف ، فاذا تجاوزها ، أصبح تبذيراً . وقد تجاوز الكرم حده عند ابن سينا ، حتى احتاج الى شخص مثل ابي محمد الشيرازي ليشتري له داراً ، وينزله فيها .

*

ومن كل ذلك نستخلص ، ان ابن سينا كان ذا ترجيع قريب ؛ وأن هذه السمة كانت بارزة لديه ، الى حد بعيد .

٤ ــ شخصيته المكونة

(١) **الزمرة التي ينتمي اليها طبعه** : بعد أن حددنا السمات التكوينية لطبع ابن سينا ، يمكننا أن ننتقل الى تحديد طبعه المكوّن من هذه

(١) رواها ابن ابي أصيبعة في « عيون الانباء » ، ج ٢ ، ص ١٤

السمات . رأينا انه فعال وانفعالي وذو ترجيع قريب ، وهذا مايعرف في علم الطباع بزمرة الغضوب . ان التحليلات الطبعية السابقة التي قمنا بها حتى الآن ، قد ساعدتنا على تلمح بعض صفات هذه الشخصية ؛ بيد أنها لاتستطيع أن تدعي أن هـــذه الصفات هي كل الصفات التي كان يتصف بها ابن سينا . ومع ذلك ، فقد أفدنا منهـا افادة كبيرة ، كما سنرى ؛ اذ أننـا بمجرد تحديد طبع الشخص ، نستطيع أن نعود الى علم الطباع ، نستمد منه العون ، في تحديد بعض الصفات الأخرى ، الملازمة للطبع نفسه .

وهذا ما سيتيح لنا ، أن ننتقل من صفات شخصية ابن سينا ، الى العوامل الداخليـة التي كانت تسيّره وتدفعه . وعندئـذٍ ، ربمـــا استطعنا أن نرجع على اعقابنا ، لنلقي نظرة جديدة على حياته ، لعلها ترينا اياها رؤية أصدق واتم .

(٢) **صفات الغضوب** : هناك بعض الصفات الطبعية التي يتصف بها الغضوب ، والتي يبلغ بها الحد الأقصى ، أو ما يقرب من الحد الاقصى ، بين الطباع جميعاً .

من هذه الصفات الحركة الدائمة ، والانصراف الدائم الى العمل ، والانهماك فيه ، ومهاجمة الآخرين ، والاندفاع في التصرف .

ومنها أيضاً العنف وسهولة الاثارة ، وتبديل من هم موضع الود ، ومحبة التغيير .

بيد أن من صفات الغضوب البارزة أيضاً ، الحبور والانشراح ، وامكان المصالحة فوراً ، والثقة بالآخرين .

يضاف الى ذلك ، اظهار الود ، والثرثرة ، والكذب بالمبالغة ، والرغبة في القيادة .

والى جانب هذه الصفات الآنفة الذكر ، يمكننا أن نضيف الاتجاه العملي ، الذي يتبدّى في الحذق ، وحضور الذهن ، والابتكار .

بيد أن الغضوب فضلاً عن ذلك ، يهتم بالسياسة ؛ ولكنه لايحب الثبات على اتجاه من الاتجاهات فيها ، بل يحبذ التنقل بين هذه الاتجاهات .

اما من ناحيـة الاقبال على ملذات الدنيا ، فهو ميال الى اشباع حاجاته الحيوية ، مثل ملذات الطعام والشراب ، والترويح عن النفس .

اما في الحياة الاجتماعية ، فهو يرأف بالآخرين ويحب مدّ يـــد المعونة اليهم ؛ ولكنه طمّاح الى مراتب الشرف ، والتمتع بالسلطة . وهو ان تكلم ، فاكثر مايتكلم عن الاشخاص وعن نفسه ، وقلما يتكلم عن الأشياء .

ان هذه المجموعة من الصفات التي يتصف بها الغضوب ، تتيح لنا أن نتلمح القسمات المميزة له ، وتقدم لنا الخطوط الاساسية لصورته . وجميع هذه القسمات تتآزر معاً ، لتعطينا هـذه الصورة التي هي المحصلة المميزة لصفات الغضوب . ان ترجيعه القريب يجعله يعيش في الحاضر ؛ في حين أن انفعاليته ، لاتبقى انفعالية تأثرية ، بل تتحقق بفضل الفعالية ، في العمل . ان الانفعاليـة التي تستثير الغضوب ليست انفعاليـة تثنيها العوائق ، فترتد على صاحبها وتجعله يحتج ضمنياً على عطالتـــه ، بل هي انفعالية منطلقة ، يتلقاها صاحبها وكأنها دعوة متوقعة ومعقود عليها الرجاء. ومن هنا كان الغضوب انساناً يستقبل الحياة بكل قلبه [1] .

---

(١) رينيه لوسين : المطول في علم الطباع ، ص ٣٠٠ – ٣٠٦

نظرات في حياته

تعرضنا في الفصل الأول لسيرة ابن سينا كما عرفها الرواة ، وكما نقلوها الينا . ثم انصرفنا في الفصل الثاني ، الى استخراج السمات المكونة لشخصيته ، معتمدين في ذلك على علم الطباع الحديث . بيد أننا ما كدنا نتوصل الى تحديد طبع ابن سينا ، حتى هدانا هذا التحديد الى خصائص ملازمة لهذا الطبع ، ما كان بالامكان أن تبدو لنا على شكل أعمال . ولعل ذلك يرجع إلى أنها بمثابة المحركات الداخلية التي تكمن وراء هذه الاعمال ؛ بل إذا شئت فقل : انها الاسباب الخفية التي كانت كل هذه الاعمال مسببة عنها .

ولكن ، ماذا تفيدنا هذه الخصائص الجديدة ، الملازمة لطبع ابن سينا ؟ يمكننا أن نقول : أنها تكمل لنا الصورة النفسية لهذا الفيلسوف . وعندئذ ، يمكننا أن نستعين بها لالقاء نور جديد على حياته ، يكون هادياً لنا في تعليل ما يحتاج من حوادثها الى التعليل ، وتصحيح ما ما يحتاج منها إلى التصحيح (١) .

---

(١) قد يعترض علينا بعضهم ، ويتهمنا بالوقوع في الدور ؛ فنحن من ناحية استخدمنا حياة ابن سينا في تصوير شخصيته ، ثم عدنا من ناحيه أخرى الى هذه الشخصية ، لنستخدمها في تعليل بعض حوادث حياته أو تصحيحها .

ونحن نجيب عن هذا الاعتراض من وجهين : =

ومن البديهي أن نبدأ بتصحيح ما يحتاج الى تصحيـــح ، حتى اذا استخدمناه في التعليل كان تعليلنا قائماً على أساس لا ريب فيه .

١ ـ الجوانب التي تحتاج الى تصحيح

إذا أعدنا النظر مرة اخرى ، في ثبت الصفات المميزة لطبع الغضوب، استوقفتنا الصفات التالية : ثرثرته ، وكذبه بالمبالغة ، وميله الى التكلم عن الاشخاص وعن نفسه ، وطموحه الى مراتب الشرف .

= اولاً ـ اننا سلكنا المسلك الذي يسلكه علماء الاحياء وعلماء الآثار. ان عالم الاحياء اذا عثر على جمجمة حيوان أو فكه، يستطيع ـ عن طريق علم الاحياء ـ أن يعرف شكل عظامه الأخرى ، وأن يحدد من بعد شكل هيكله العظمي . وكذلك عالم الآثار ، اذا عثر على أثر بجزوء من آثار حضارة من الحضارات ، يستطيع ـ عن طريق علمه بهذه الحضارة ـ أن يحدد أشكال أجزائه المفقودة ؛ وان يعمد من بعد ، الى تحديد الأثر كاملاً كما كان .

ومتى فعل كل منهما ذلك ، استطاع ان يستخدم الصفات العامة للكل ، في تفسير الصفات الخاصة بالجزء . ان عالم الاحياء يستطيع أن يستخدم الصفات العامة للحيوان الذي توصل الى استنتاجه في تفسير الصفات الخاصة للجمجمة أو الفك . وكذلك عالم الآثار يستطيع ان يستخدم الصفات العامة للأثر كلاً ، في تفسير الصفات الخاصة بالجزء الذي عثر عليه .

ثانياً ـ ان استخراج سمات الطبع من سيرة صاحب هذا الطبع ، ثم تفسير حوادث هذه السيرة عن طريق الطبع ، لا يعد دوراً . وذلك لأنه ليس هناك أسباب في العلوم الانسانية ، بل عوامل ؛ والعامل يختلف عن السبب في أنه يؤدى الى وضع لا الى نتيجة والوضع خلافاً للنتيجة ، من الممكن أن يرتد على العامل ويؤثر فيه . ان حياة الفرد تؤثر في شخصيته؛ بيد أن شخصيته تعود فتؤثر في حوادث حياته . وهذا معناه تبادل الاثر والتأثير في الامور الانسانية.

أن هذا التناوب بين العامل والوضع في العلوم الانسانية ، يجعلها بحاجة الى منهج جدلي مثل المنهج الذي اتبعناه .

ولهذا ، يحق لنا أن نعد منهجنا علمياً ؛ وأن نعد التفاعل بين سيرة ابن سينا وشخصيته ، مسوغاً كافياً لاتباع هذا المنهج .

(١) **الشك في روايته لترجمته الذاتية** : وهذا ما يجعلنا نتساءل : الا يحق لنا أن نشك في بعض حوادث حياته ؟ ولا سيما تلك التي رواها بنفسه على تلميذه الجوزجاني ، الذي دوّنها وأعاد لنا روايتها !!.. ان صفة « الكذب بالمبالغة » وحدها كافيـة لاثارة الشك في نفوسنا ؛ فكيف إذا اقترنت بالثرثرة ، وبالميل الى التكلم عن الذات ، وبالطموح الى مراتب الشرف ؟ ! ..

أما أن ابن سينا كان ميالاً الى الكلام عن ذاته ، فهذا ماتؤكده لنا روايته لسيرة حيـاته بلسانه ؛ في حين أن طموحـه الى مراتب الشرف ، يبـدو لنا في صفات التعظيم التى أسبغها على نفسه في كل مناسبة . وهذا وذاك يؤكدان لزوم صفة الكذب بالمبالغة على ابن سينا ؛ إذ أن هذه الصفة صنو لهما ، عدا كونها ملازمة لهما بحسب نتائج علم الطباع .

آ - **قصة النفس والعقل** : وأول ما يستوقفنا من مبالغات ابن سينا ، تلك القصة التي رواها عن أبيه وعن أخيه ، حينما كانا يتكلمان في النفس والعقل مـع دعاة الاسماعيلية ، وهو يستمـع اليهم ، ويدرك ما يقولونه ، دون أن تتقبله نفسه[1]. واذا تساءلنا عن عمر الفيلسوف في ذلك الحين ، لم نستطـع أن نحدده على وجهه الصحيح . ولكننا ندرك مـع ذلك ، أنه كان دون العـاشرة ، بل دونها بسنتين أو أكثر . وما يشفـع لنا بهذا التقدير ، هو أن ابن سينا لم يكن قد تعلـّم شيئاً من العلوم بعد ؛ فقد كان هذا ، قبل اتصاله ببائـع البصل الذي علمه حساب الهند ، وقبل تردده على اسماعيل الزاهد ، وقبل قراءته ايساغوجي

---

(١) ابن أبي اصيبعة : عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٢

والاصول والمجسطي على أبي عبد الله الناتلي ، وقبل اقباله على دراسة الطب . بيد أن ابن سينا يقول لنا : أنه أصبح طبيباً انفتحت له اصناف المعالجات ، وأخذ فضلاء الطب وكبراؤه يقرأون عليه أنواعه ، ومنه اذ ذاك نحو ست عشرة سنة [1] . فكم هي المدة التي استغرقتها دراسة حساب الهند وايساغوجي والاصول والمجسطي والفقه والطب ! ؟ بل لا بد لنا أن نضيف الى ذلك أيضاً القرآن واللغة والأدب !! ... أنقدرها بثمان أو تسع أو عشر سنوات ؟ اننا إذا قنعنا بذلك – ولا شك اننا لن نقنع – يكون معناه ، أن ابن سينا كان في الثامنة من عمره ، على أبعد تقدير ، حينما سمع كلاماً في النفس والعقل ، وادرك معانيه ، ولم تتقبله نفسه ! ! . . وهذا ادعاء لا يتقبله عاقل .

ومما يدل على تهافت هذه الدعوى ، أن صاحبها نفسه ، يعترف بأنه بعد أن احكم المنطق والطبيعيات والرياضيات ، وبعد أن اصبح مقصد فضلاء الطب وكبرائه ، عدل الى العلم الالهي ، وقرأ كتاب ما بعد الطبيعة لارسطو اربعين مرة ، دون أن يفهم المقصود به [2] !! . . ألا يحق لنا أن نعجب من أمر طفل يفهم مايقال في النفس والعقل وهو في حوالي الثامنة لم يتعلم شيئاً ، ثم لا يفهم المقصود من كتاب ما بعد الطبيعة ، وقد تجاوز السادسة عشرة ، واحكم المنطق والطبيعيات والرياضيات ، واصبح مقصداً لكبراء الطب وفضلائه ! ؟

وبعد ، من يستطيع – وهو في مثل هذه السن – أن يتخلص من تأثير البيئة التي تحيط به ، ولاسيما اذا كان أفرادها ممن يتكلمون في النفس والعقل ، ويتخذون لهم فيها مذهباً ؟

لكل هذا ، لا نستطيع – ونحن نقرأ هذه الرواية – الا

---

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان ؛ ج ١ ، ص ٤١٩

(٢) ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٣

أن نردفها باشارات لا حصر لها من التعجب والاستفهام . ولكننا مع ذلك لا ندعي ان ابن سينا قد اختلق هذه الحادثة اختلاقاً . انــه يبالـغ ولا يختلق ، وإذا كان لنا أن نصحح ، فما لنا الا ان نصحح تاريخهــا، فنؤخره إلى ما بعد ذلك بعشر سنوات ، على أقل تقدير . ولعل تضارب الروايات في تاريخ ميلاده ، يفسح امامنا المجال لذلك !!

وتبدو لنا هذه المبالغة في سيرة حياته ، في بعض الجمـل العارضة التي وشاها بها . من ذلك قوله « وكنت أجود السالكين » حينما تطرق إلى الكلام عن اسماعيل الزاهد ، وتردده عليه .

ب - **قصته مع الناتلي** : وإذا انتقلنا الى قصته مع الناتلي ، وجدناها أشدّ اغراباً ، وأكثر مبالغة ؛ فهو قد اخذ يقرأ الكتب على نفسه ، ويطالع الشروح ، ويحل كتاب اقليدس بنفسه ، بعد أن قرأ منـه خمسة اشكال أو ستة ، وكذلك فعل بالمجسطي ... ولم يكتفِ بذلك، بل كان يشرح كل ذلك لاستاذه الذي لم يكن يفقه منها شيئاً ، الا بعد أن افهمه اياه [١] !! ..

ومما يدلنا على مبالغات ابن سينا في هذه الرواية ، هذه العبارات التي إن دلت على شيء ، فانما تدل على ولع كبير في تمجيد الذات . يقول :

« ... ولما ذكر لي حد الجنس ، أنه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع ، في جواب ماهو ؛ فاخذت في تحقيق هذا الحد بما لم يسمع بمثله ، تعجب كل العجب ، وحذر والدي من شغلي بغير العــلم . وكان أي مسألة قالها لي ، أتصورها خيراً منه [٢] ... »

---

(١) ابن ابي أصيبعه : عيون الانباء ، ج ٢ ، ص ٣

(٢) المصدر المذكور .

ويتابع كلامه قائلاً :

« ... ثم انتقلت الى المجسطي ؛ ولما فرغت من مقدماته ، وانتهيت الى الاشكال الهندسية ، قال لي الناتلي : « تولَّ قراءتها ، وحلها بنفسك ، ثم اعرضها علي ، لأبيّن لك صوابها من خطئها » ؛ **وما كان الرجل يقوم بالكتاب** ؛ وأخذت أحل ذلك الكتاب ؛ فكم من شكل مشكل **ما عرفه الى وقت ما عرضته عليه ، وفهمته إياه**[1] » .

هنا لا بد لنا أيضاً ، من الاستنجاد باشارات الاستفهام وعلامات التعجب ؛ ولعلنا نحتاج منها الى الكثير !! ولكننا لا ندعي مع ذلك ، ان كلام ابن سينا لا أصل له من الصحة ؛ فقد تكون هناك أشكال اشكلت عليه ؛ وهذا يحدث للكثيرين من المعلمين . ولكن هذا لا يستدعي القول « وما كان الرجل يقوم بالكتاب » أو « فكم من شكل مشكل ما عرفه الى وقت ما عرضته عليه ، وفهمته اياه » .

جـ - **قصة تعلمه الطب** : ولعل روايته لتعلمه الطب ، لا تقل مبالغة عما أسلفنا ؛ فهو قد تعلم الطب على نفسه ، وبرز فيه في أقل مدة ، وتردد عليه فضلاء الطب يقرأون عليه ، وتعهد المرضى فانفتح عليه من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف . وليته كان متفرغاً لذلك ، بل كان يدرس الفقه الى جانبه ، ويناظر فيه . وكل ذلك قبل اتمام السادسة عشرة[2] !! ..

وإذا استطعنا أن نصرف انظارنا عن جميع ما في هذه الرواية من مبالغات ، لم نستطع أن نصرفها عن عبارة « **فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف** » . فكم كان عدد هذه

---

(١) ابن أبي اصيبعة : المصدر المذكور

(٢) ابن أبي اصيبعة : المصدر المذكور

التجارب التي قام بها ، وهو بعد من أبناء ست عشرة ؟ وهل يقر علم النفس اتفاق الانصراف الى التجربة مع طبيعة ابناء هذه السن ؟ واذا ضربنا صفحاً عن كل ذلك ، كان لا بدّ لنا من الاشارة الى ما تستغرقه النتائج القائمة على التجربة من وقت وجهد ؛ فهي تحتاج الى استقراءات واسعة ، والى صور متعددة للحادثة الواحدة ، ليمكن استخراج القوانين منها . ومع ذلك ، يقول لنا ابن سينا : انه كان من أبناء ست عشرة سنة ! ! . .

ولكن ، هل يعني هذا أن ابن سينا كاذب فيما يقول ؟ يمكننا أن نجيب بـ « نعم » و « لا » في وقت واحد . فاذا كان المقصود بالكذب هو الاختلاق ، فالجواب «لا» هو الصحيح ؛ اما إذا كان المقصود به المبالغة، فالجواب « نعم » هو الصحيح . وهنا أيضاً ، لا بدّ لنا من احلال هذه الحادثة في زمانها المناسب من سيرة فيلسوفنا . ونعتقد ، اننا نحسن صنعاً ، اذا أخّرناها عشر سنوات ، كما فعلنا في الحادثة السابقة .

بيد أنه لا بدّ لنا ، قبل الانصراف عن هذه الرواية ، من لفت انتباه القارىء ، الى اللهجة التي يرويها لنا بها صاحبها . يقول :

« . . . وعلم الطب ليس من العلوم الصعبة ؛ **فلا جرم اني برزت فيه في أقل مدة** (لاحظ أنه لم يقل « مدة قليلة » بل قال : « في اقل مدة ») ، حتى بدأ **فضلاء الطب** يقرأون علي علم الطب ؛ وتعهدت المرضى ، فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة **ما لا يوصف** [١] . . »

د - **قصة تحصيله العلم** : ولعل المبالغة تبدو لنا بشكلها الصارخ ، حينما ننتقل الى حديثه عن انتهائه من تحصيل العلوم . يقول :

« . . . ولم ازل كذلك ، حتى استحكم علي جميع العلوم ، ووقفت

---

(١) ابن ابى اصيبعة : المصدر المذكور

عليها بحسب الامكان الانساني ، وكل ما علمته في ذلك الوقت ، فهو كما علمته الآن (!!!) ، لم ازدد فيه الى اليوم (!!!) ، حتى احكمت علم المنطق والطبيعي والرياضي [1] » .

أن هذا الكلام لا ينسجم مع الحقائق النفسية بحال من الأحوال؛ فالعلم -- وان كان مجرد تذكر - لا يمكن ان يظل على حاله ؛ فالذاكرة حياة كما يقول لنا علماء النفس ، والحياة تفتح وتجدد . . . ان الذاكرة التي يتكلم عنها ابن سينا ، ليست ذاكرة بشرية ، بل ذاكرة جامدة ، مثل ذاكرة اسطوانات الحاكي ، التي لم يعرفها ابن سينا ، ولم يعرفها عصره . ولكن ، هي المبالغة جعلته يركب مراكب الشطط ، وينقل قدميه في في مواطىء الزلل .

ه - **قصته مع كتاب الفارابي**: وقد يبدو لنا لأول وهلة ،أن قصته مع كتاب أغراض ما بعد الطبيعة لأبي نصر الفارابي ، لا تمثل سوى الحقيقة الخالصة ، وأنها تكفي وحدها لترد الينا برد اليقين فيما رواه ابن سينا . فالرجل صادق هنا ، وهو يعترف لصاحب الفضل بفضله !!

ولكننا نفهم هذه القصة على نحو مخالف تماماً . فكأن ابن سينا ، بعد كل المبالغات التي أتينا على ذكرها ، تفرس في وجوه تلاميذه الشاخصين اليه بأبصارهم -- ونحن نعرف أن هذه السيرة كانت تسرد عليهم - وشعر بأنه تجاوز في مبالغاته كل حد ، فانكفأ على ذاته يكف من غلوائها ، لئلا يتهم بالغرور ، بعد أن كسف الاوائل والاواخر ! !

أما ان ابن سينا قد اشترى كتاب أبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة ، وأن هذا الكتاب ساعده في فهم هذا العلم؛

---

(١) ابن ابي اصيبعة : المصدر المذكور

فهذا طبيعي لايمكننا أن نشك فيه . ولكننا مع ذلك ، نشك في القصة كما رواها ابن سينا – وهي قصة ذات عقدة كما يبدو – وعقدتها ليست سوى ازمة نفسية تدور حول موضوع ما بعد الطبيعة ، حتى اذا بلغت أوجها – كما هو الشأن في المسرحيات الدرسانية (= التي درجت الاجيال على دراستها) – بدأت تنحل شيئاً فشيئاً ، فاذا الاستغلاق والتبرم ، والضيق واليأس ، تنقلب جميعاً الى انفتاح وفرح ، وصلاة وتصدق على الفقراء . ان ما بعد الطبيعة لم يعد أحاجي والغازاً ، بل أصبح معاني ودلالات! !... لقد أدت القصة وظيفتها ، فقد أسبغت على أقوال ابن سينا صفة الصدق!!..

وهنا ، لا بدّ لنا أيضاً ، من أن نستميح القارىء عذراً ، اذا رسمنا بعض اشارات الاستفهام ، وعلامات التعجب .

(٢) **علاقة ترجمته الذاتية بتاريخ ميلاده** : أشرنا في مطلع الفصل الأول ، الى أن الباحثين والرواة ، ليسوا على اتفاق في تحديد تاريخ ميلاد ابن سينا ؛ وأشرنا في ختام الفصل الثاني الى أن الثرثرة والمبالغة والطموح الى مراتب الشرف والميل الى التكلم عن الذات ، كلها صفات ملازمة لطبع الغضوب . وهنا نجد أنفسنا مدفوعين الى التساؤل : هل هناك علاقة بين طبع انسان له هذه الصفات ، وبين تضارب الآراء في تحديد تاريخ ميلاده ؟ ؟ .

في رأينا هناك علاقة ؛ وهي علاقة صميمية حاكتها طبيعة ابن سينا النفسية . وما يؤكد قولنا ، أن ابن سينا كان طماحاً الى مراتب الشرف ، وأن طموحه هذا انصرف الى بعض المحاولات لبلوغ السلطة ، بحكم فعاليته التي رأينا انها كانت فعالية قوية الى حد بعيد . ولكنه أخفق في هذه المحاولات - كما سنبين ذلك تبياناً مفصلاً فيما بعد - فانكفأت هذه الفعالية الى نفسه ؛ ولم تجد لها – وقد سدت امامها المنافذ غير منفذ واحد ، هو منفذ الكلام ، بل المبالغة في الكلام .

واذا علمنا، أن ترجمة حياته انما نقلت لنا عن طريق تلميذه أبي عبيد الجوزجاني، وأن تلميذه هذا دوّنها ملتقطاً اياها من فم صاحبها؛ أدركنا أن الموقف كان يساعد كثيراً على هذه المبالغة؛ بل بمعنى آخر، إنه كان موقف ثرثرة أكثر منه موقف تاريخ. هناك فئة من المعجبين بالشيخ الرئيس، وهو قد انتصب بينهم عملاقاً بين أقزام؛ انه يتكلم وهم يلتقطون الكلام من شفتيه، وكأنها الدرر الغالية التي لا تتاح لهم في كل حين!!..

وفي مثل هذه المواقف، كان ابن سينا يبالغ ويثرثر، متكلماً عن نفسه، ساعياً وراء مراتب الشرف التي لم يستطع تحقيقها في الواقع!!.. وطبيعي حينذاك، ان يوازن بين ما حصله من علوم – وقد سدت في وجهه سبل السلطة – وبين الزمن الذي حصلها في غضرنه. ولعل ابن سينا لم يكن يحتاج الى انعام نظر طويل، حتى يدرك أن صفة التمجيد تزداد بالإضافة اليه، كلما بالغ في العلوم التي حصلها، وكلما قلّل من المدة التي استغرقها في هذا التحصيل. وعندئذٍ، ساقته هذه الآلية النفسية الى تصغير سنه، وتقريب تاريخ ميلاده.

ولكن، قد يعترض بعضهم علينا، بأن تلميذه الجوزجاني، الذي دوّن لنا سيرة حياته، لم يكتب شيئاً صريحاً عن مولده، مما يدل على أن ابن سينا لم يذكر هذا التاريخ، وهو ينص على تلاميذه سيرة حياته. وهذا يدل على أن الشيخ لم يكذب في تحديد ميلاده.

وهنا نجد أنفسنا مضطرين الى الوقوف عند هذه النقطة بالذات: لماذا لم يذكر الشيخ تاريخ ميلاده؟ أكان يريد أن يصرف أذهان تلاميذه عن حقيقة سنه، لتأخذ مبالغاته الصورة المؤثرة التي كان يريدها؟

بيد أن هناك اعتراضاً قوياً ـ وقد يبدو مفحماً لأول وهلة ـ يمكن ان يساق ضدنا ، وهو ما ذكره الاستاذ الطباطبائي في محاضرته عن ميلاد ابن سينا ، يقول :

ولم يكتب الجوزجاني شيئاً صريحاً عن مولد الشيخ ، في تلك الرسالة ، التي اشتهرت باسم سيرة ابن سينا ؛ ولكن ورد فيها كلام عن عام وفاته ومدة عمره . وهذا هو نص عبارته : وكان عمره ثماني وخمسين سنة ، وكان موته في سنة ثمان وعشرين واربعمئة . وقد ورد هذا في نسخة من «السيرة» ، ذكر في آخرها « نقلت عن نسخة بخط أبي عبيد الجوزجاني» ورد فيها أيضاً كلام على النحو الآتي ، وهو : يقول أبو عبيد عن عمر الشيخ في المقدمة التي كتبها لكتاب الشفاء : فيممته وهو بجرجان ، وسنه قريب من اثنتين وثلاثين سنة .

وينقل عن الشيخ في السيرة قوله : وكان قصدي الامير قابوس . فاتفق في أثناء ذلك ، أخذ قابوس وحبسه في بعض القلاع وموته هناك . وقد وقعت هذه الحادثة سنة ٤٠٣ . ومن تلك العبارة نحصل على قرينة عن تاريخ مولد الشيخ ، تتفق مع ما ورد في « السيرة » عن وفاة الشيخ ومدة عمره . ويقول الشيخ لأبي عبيد في « السيرة » : وكان في جواري رجل يقال له أبو الحسين العروضي ، فسألني أن اصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم ، فصنفت له المجموع وسميته باسمه ... ولي اذ ذاك احدى وعشرون سنة . ونرى في آخر نسخة هذا الكتاب ، وهي مخطوطة في مكتبة أو بسالا ، أن العام الذي تم فيه تأليفه ، كتب على هذا النحو : «وصنف هذا الكتاب الرئيسي سنة احدى وتسعين وثلاثمئة . وهذا نفسه قرينة ثالثة تشير الى أن ولادة الشيخ كانت سنة ٣٧٠ هـ»[١] .

---

(١) في الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا ، ص ١٦٢-١٦٣ .

ونحن إذ نورد هذه الاستدلالات التي يأتي بها الاستاذ الطباطبائي، لا يسعنا الا أن نعترف بصحتها بما هي استدلالات، وبصحة طريقة استخلاصها. ولكننا في الوقت نفسه ؛ لا نستطيع الا أن نشير الى مقدمات هذه الاستدلالات، ونتساءل من أين أتت؟ ومن كان مصدرها؟ وعندئذ، سنجد انفسنا تجاه شخصين لا ثالث لهما، احدهما ابن سينا نفسه، والثاني تلميذه الجوزجاني. ومتى عرفنا أن الجوزجاني لم يكن مصدراً أول، بل كان ابن سينا نفسه هذا المصدر، جاز لنا أن نتساءل: ألم تكن هناك مصلحة لابن سينا في تحوير تاريخ ميلاده؟

ولكن، قد يقال لنا: ان أبا عبيد الجوزجاني قد قال: فيممته وهو بجرجان، وسنه قريب من اثنتين وثلاثين سنة، وهذا دليل على أنه كان مصدراً أول في ايراد هذه الحقيقة، ولم يكن آخذاً عن ابن سينا.

وهنا، لا بد لنا من ان نشير الى حقيقة معروفة، وهي أن كثيرين من الاشخاص، لا يبدون في سنهم الحقيقية؛ ولا يستعبد ان يكون ابن سينا واحداً منهم. وفضلاً عن ذلك، ان بعض الاشخاص يؤثرون تأثيراً كبيراً في من يحيطون بهم، فيصبح هؤلاء متلقين عنهم، ناقلين لما يروون دون نقد أو تمحيص. ومما يؤيد ذلك، أن تلاميذ ابن سينا — على وفرتهم — لم ينبغ واحد منهم، وكانوا جميعاً مرددين لما قاله الاستاذ.

لكل هذا، نرانا أميل الى الرأي القائل: ان ميلاد ابن سينا كان قبل سنة ٣٧٠ هـ بعدة سنوات. وهذا ما يجعلنا نحبذ الأخذ برأي جماعة طهران، الذين أورد لنا الاستاذ الطباطبائي رأيهم في محاضرته «ميلاد ابن سينا». يقول:

«ومنذ ثمانين عاماً، أمر جماعة من فضلاء ايران في طهـران، بأن يكتبوا كتاباً مفصلاً في ترجمة احوال رجال الاسلام. وقد ألفوا كتاباً اسمه (نامه دانشوران) أي تاريخ العلماء، طبـع منه ستـة اجزاء، ولا تزال بقية اجزائه مخطوطة، وهي محفوظـــة في مكتبة ملي ملك في طهران. واختاروا في ترجمة ابن سينا التي كتبت بالتفصيل في المجلدالاول رواية« حبيب السير »، وفرضوا فروضاً كثيرة لتأييدها؛ منها أنه ليس من الطبيعي أن يكـون الامير نوح بن منصور قد طلبه لمعالجتـه، وهو في سن الثالثة عشرة (اذا فرضنا أن الشيخ ولد ٣٧٣ هـ)؛ وكثرة مؤلفات الشيـخ وهو في بخـارى لا تتفق مـع صغر سنه أيضاً. وفي النهاية، كتبوا في تأييد هذه الرواية، انه في قسم من مصـادر الفضلاء في مادة التاريخ المذكورة، أن كلمة شسع [١] - يعني ٦٣ - بدلت بكلمة شجـع - يعني ٣٧٣ - ونقلوا كلاماً لو رجعنـا الى المتن الاصلي للسيرة، التي لدينا منها - لحسن الحظ - نسخ قديمة، ووازنا ما ورد فيها بآثار الشيـخ الأخرى، وكلام ابي عبيـد ومعاصري أبي علي، فلا نكون في حاجـة الى مثل هذه التوجيهات، لترجيـح رواية لا أساس لها. ووصف أبي الريحان أبي عبيد بأنه الفتى الفاضل، في أثناء ما جرى بينه وبين أبي عبيد من مباحثه ومناظرة، في حقيقة النـــور الحرارة، وذلك في كتاب الآثار الباقية، الذي كتبه أبو الريحان باسم شمس المعالي الامير قابوس؛ هذا الوصف يؤيد أن أبا عبيد لم يخطىء في الرواية عن الشيـخ، وتغيير سنة سنه وقت لقائهما [٢]».

ونلاحظ من هذا الكلام، ان جماعة طهـــران يرون أن ميلاد

---

(١) كانوا يستخدمون الأحرف للدلالة على التواريخ

(٢) الكتاب الذهبي للمهرجان الالفي لذكرى ابن سينا، ص ١٦٨ - ١٦٩.

ابن سينا كان سنة ٣٦٣ هـ ، للأسباب التي أورد الاستاذ الطباطبائي بعضها في النص المثبت قبلُ . ولكن مورد هذا النص لم يقبل بهذا الرأي ، وحاول تفنيده . وهو يستند في ذلك الى الحجتين التاليتين :

أولاً - رجوعه الى نسخ قديمة من المتن الأصلي الذي اعتمدته جماعة طهران .

ثانياً - شهادة أبي الريحان البيروني لتلميذ ابن سينا الذي روى لنا سيرته ، بأنه الفتى الفاضل .

أما الحجة الاولى فلا قيمة لها ، بعد أن بيّنا أن جميع هذه التواريخ لها مصدران هما ابن سينا نفسه وتلميذه ابو عبيد الجوزجاني . ولهذا ، فهي ترتد الى الحجة الثانية وهي شهادة أبي الريحان بأن اباعبيد هو الفتى الفاضل . ولكن ، ماذا نفهم من عبارة «الفتى الفاضل »؟ الا يجوز أن يكون أبو الريحان قصد الى امتداح اخلاق ابي عبيد ؟ وعندئذ يمكننا أن نعده صادقاً ، ولا يمكن أن يكذب علينا في روايته لتاريخ ميلاد أستاذه .

الحقيقة ، أن هذا معنى معقول لتفسير عبارة « الفتى الفاضل » . ولكن ، الانعرف أن الانسان قد يكون صادقاً ، وينقل الخطأ مع ذلك ؟ وماذا يمنع أن يكون ابو عبيد صادقاً فاضلاً ، ثم ينقل لنا أخطاء ، لنقص في تفكيره النقدي ؟

بيد أن بعضهم قد يعترض قائلاً : ولكن هذه العبارة امتداح لتفكيره ايضاً ، بدليل أن ابا الريحان امتدحه بعد مناظرة جرت بينهما حول حقيقة النور والحرارة . وهذا يعني أن ابا عبيد ليس غراً يؤخذ بالأضاليل .

ونحن ، اذ نسلّم بسلامة هذا المنطق ، لايسعنا الا أن ننبّه على حقيقة نفسية ، وهي أن موقف ابي عبيد من ابن سينا ، كان موقف التلميذ ؛ في حين أن موقفه من ابي الريحان ، كان موقف المناظر . أنه في الموقف الأول قد وطن نفسه على الأخذ والتلقي ، ولكنه في الموقف الثاني ، قد اتخذ لنفسه موقف المعارض والمناظر . ولاشك أن الآلية النفسية لكل من هذين الموقفين ، تختلف عن الأخرى اختلافاً كبيراً .وفضلاً عن ذلك ، أن التلميذ قديماً ، كان يختار بنفسه استاذه ، ولايختاره الا اذا اعجب به . ويكفي أن نذكر أن عقل المُعْجَب يشل في حضرة من هو معجب بـه ، حتى ندرك كيف كانت حال الجوزجاني تجاه استاذه . واذا شبهنا ابن سينا بأفلاطون ، كان لابدّ لنا من أن نتصور الجوزجاني ارسطو جديداً يمحص اقوال استاذه . ولكن الجوزجاني - كما هو واضح - لم يكن ذلك الشخص الذي يستطيع التحرر من سلطة استاذه .

ومن كل ذلك نخلص ، الى أن ميلاد ابن سينا يصبح معقولاً ، اذا جعلناه سنة ٣٦٣ هـ ، كما جعله جماعة طهران ، دون أن يكون ذلك مطعناً في ذكائه المبكر ، ولا في عبقريته الفذة . وعندئذ ، يمكننا أن نجعل تاريخ تعلمه الطب ونبوغه فيه ، حينما بلغ الثالثة والعشرين ؛ واتيانه على العلوم ، بعد دخوله دار كتب الأمير نوح بن منصور ، حينما تجاوز الخامسة والعشرين .

أما مارواه بصدد سماعه لحديث الاسماعيليين مع أبيه وأخيه حول النفس والعقل ، فنحن أميل الى جعله في الزمان الذي كان يتتلمذ فيه على الناتلي ؛ وبعد أن قطع شوطاً لابأس به في المنطق والرياضيات والهيئة والفقه ؛ اي بعد أن تكون فكره النقدي ؛ في حين أن

قصته مع الناتلي نفسه ، لاتخلو من أساس من الحقيقة ترتكز اليه ، اذ أن الناتلي شخص عادي لم يذكره التاريخ الا لصلته بابن سينا ؛ ولكن مبالغات ابن سينا ضخمت هذا الاساس ، وجعلته على الشكل الذي عرفناه .

أما قصة كتاب مابعد الطبيعة ، فقد ذكرنا سالفاً ، أنها كانت محاولة ناجحة لتغطية المبالغات السابقة ، بعد أن شعر صاحبها ، بأنه تجاوز فيها حدود الاغراب .

٢ ـ الجوانب التي تحتاج الى تعليل

ان من يقرأ سيرة ابن سينا ، وينعم فيها النظر ، لابدّ أن تستوقفه بعض حوادثها ، فيرسم امامها علامات الاستفهام . فاذا كان بعض هذه الحوادث مما لم يبت فيه بتاً قاطعاً ، حق له ان يتساءل : أحق هذا الاتهام الذي يوجه اليه ؟ وما الدافع الذي دفعه الى ذلك ؟ اما اذا كان بعضها الآخر مما لاسبيل الى انكاره ، اكتفى بالتساؤل عن الدافع الى القيام به . في كلتا الحالتين ، لابدّ لهذا القارىء من التساؤل عن الدوافع ، ليرّجح ويعلل . وهذا ما سنفعله فيمايلي .

ولكن ، ماسبيلنا الى الترجيح والتعليل ؟ هنا ، لابد لنا أيضاً ، من اللجوء الى بعض صفاته النفسية ، لنجعلها الحكم في الترجيح والتعليل (١) . ولهذا ، سيكون اعتقادنا بالنتائج التي سنصل اليها ، اعتقاداً أدبياً اكثر منه اعتقاداً علمياً .

---

(١) نقول « الترجيح » ، لأننا نعتقد ، أننا لانستطيع ان نصل الى حكم قاطع ، في مجال الأعمال التي تستند الى دوافع نفسية ؛ ولكننا في حالتي الاثبات أو النفي ، نكون أميل الى هذا أو ذاك . وعلى كل حال ، ان عملنا محاولة لفهم هذه العبقرية ، في صدورها عن تفاعل شخصية صاحبها ، مع ظروف حياته وحوادثها .

وعلى كل حال ، فنحن سنعرض بعض الحوادث التي ارتبطت بابن سينا ، ونبدي رأينا فيها ، بالاستناد الى طبعه وخصائصه النفسية. فليتابعنا القارىء .

(١) **احتراق دار كتب الأمير نوح** : ان أول ما يفجأ نظر الدارس ، حادث احتراق دار الكتب التي حصّل فيها ابن سينا كثيراً من العلوم ، التي لم يقع مثلها لغيره ، واتهامه بانه هو الفاعل . انه لايتمالك نفسه من التساؤل : أصحيح هذا الاتهام ؟ وهل كان ابن سينا حقاً هو الفاعل ؟ واذا كان هو الفاعل ، فما الدافع الذي دفعه الى ذلك ؟

لكي نجيب عن هذه الأسئلة ، لابدّ لنا من استدعاء بعض الخصائص النفسية ، التي يمكن اعتمادها في نفي الحادث او اثباته . ونحن اذا رجعنا الى مجموعة هذه الخصائص، لم نجد فيها ما يساعدنا على دفع هذه التهمة عن مَن الصقت به ؛ بل اننا خلافاً لذلك ، نجد مجموعة منها تميل بنا الى الصاق التهمته به .

ان ابن سينا يمت الى زمرة الغضوبين ، التي يتصف اصحابها بالصفات التالية : ميلهم الى مهاجمة الآخرين ، وخضوعهم للتصرفات الاندفاعية ، ولجوؤهم الى أعمال العنف ، وامكان اثارتهم بسهولة ، وطموحهم الى مراتب الشرف ، وميلهم الى العمل والحذق فيه .

وكما رأينا من قبل ، ان الطموح الى مراتب الشرف هو الذى دفعه الى المبالغات الكثيرة ؛ نرى هنا أيضاً ، أن هذه العاطفة بالذات ، كانت المحور الذي ارتبطت به الصفات النفسية الأخرى ، فأدت جميعاً الى ما أدت اليه .

وبهذا الصدد ، أرى لزاماً علي أن أصارح القارىء ، أنني نفيت هذه الحادثة عن ابن سينا لأول وهلة ، واستبعدت استبعاداً كبيراً ، أن يقدم فيلسوف محب للعلم ، على أحراق دار للكتب أسعده الحظ بالاطلاع على كنوزها . بيد أن تأملي لسيرته في جملة حوادثها ، دفعني الى استجلاء حقيقة شخصيته . وماكدت أفعل ، حتى وجدت النتائج التي وصلت اليها ، تناقضني أشد المناقضة ؛ فأذعنت لمنطق التحليل ، وملت الى الاعتقاد بما كنت قد أنكرته .

أما الحادثة فقد تبدت لي على الصورة التالية :

كان ابن سينا طماحاً الى مراتب الشرف ، وقد دفعه هذا الطموح – أول ما دفعه وبحكم تربيته – الى التبريز في العلم والفلسفة ؛ ودفعه الى استئذان الأمير نوح بن منصور في دخول دار كتبه ، أول اتصاله به . وحينما تم له ما اراد ، انصب على هذه الكتب يقرؤها ، ويحفظ الكثير مما فيها عن ظهر قلب . ولم يتوقف به الأمر عند هذا الحد ، بل كان طموحه الى مراتب الشرف بالذات ، يدفعه الى التشدق بعلمه ، بل ربما الى نسبة مافي هذه الكتب الى نفسه ، علماً منه بأن هذه الكتب ، لم تقع لأحد غيره ، كما اعترف هو بنفسه .

واذا انضاف الى هذا ، أن ابن سينا – شأن جميع الغضوبين – كان ميالاً الى مهاجمة الآخرين ، لم يعدم أن يكون قد تعرض الى مهاجمة الأوائل والأواخر من العلماء والفلاسفة – وهذا مانلمس آثاره في بعض كتبه – فانبرى له أحد المتعصبين لهم ، واتهمه بأنه ينقل عنهم ، ثم ينكر فضلهم ، ونوّه له بدار كتب الأمير التي حصل منها المعارف .

ويظهر أن خصم ابن سينا استطاع اثارته - ومن صفات الغضوب كونه سهل الاثارة - فبيّت في نفسه طريقة للتخلص من دار الكتب، التي تشهد على نقله عن الآخرين، ثم التهجم عليهم.

واذا عرفنا أن من صفات الغضوب ان يتصرف تصرفاً اندفاعياً، وان يلجأ الى العنف في أعماله؛ سهل علينا تصوره وهو يقدم على احراق دار كتب الأمير، ليتفرد بما حصله منها من علوم، وينسبه الى نفسه، دون أن ينازعه فيه منازع.

ولعل ميله الى الناحية العملية وحذقه فيها، أدى الى نجاحه فيما أقدم عليه، دون أن يتمكن أحد من اثبات الفعلة عليه، والصاقها به. ومع ذلك، فقد حامت الشبهة نحوه، وبقيت مجرد شبهة !!...

بيد أن النظر في خصائصه الطبعية، وتصور حركانيته النفسية، على النحو الذي وصفنا، يجعلاننا أميل الى الاعتقاد بأن ابن سينا كان صاحب هذه الفعلة.

(٢) **السعي الى بلوغ السلطة**: ومن الأمور التي تستوقف النظر، تنقل ابن سينا بين بلاطات الامراء وذوي السلطان. فهل كان هذا التنقل مجرد حب في التنقل، ام سعياً وراء أمر مبيت في نفس صاحبه؟

يرى بعض الدارسين، أن ابن سينا كان يطمح الى السلطة، وأن تنقله بين بلاطات الأمراء كان يرمي الى بلوغها. يقول الدكتور الاهواني:

«جمع ابن سينا بين الحكم والحكمة منذ شبابه؛ فهو يروي أنه حين كان ببخارى قد «تقلد شيئاً من اعمال السلطان»، ثم ترك بخارى، وذهب الى الأمير علي بن مأمون، وكان في زي الفقهاء؛

فعرفت مكانته من العلم ، ورتبت له مشاهرة تليق بمثله ، ولكن اقامته لم تطل ، لأن السلطان محمود الغزنوي ارسل في طاب العلماء الموجودين في ذلك البلاط ، ولم تكن لابن سينا رغبة للحاق به ، اما لشيعته – وكان السلطان محمود معادياً للشيعة والمعتزلة – ، واما – وهذا عندنا هو الأرجح – لأن الشيخ كان يطمع في السلطة ، التي يستطيع الظفر بها عند ضعاف الحكام فاتجه الى جرجان متخفياً، يقصد الامير قابوس [١] » .

والى مثل هذا الرأي ، يلمّح الدكتور صليبا ، وان كان لايصرّح تصريح الدكتور الاهواني . يقول :

« ... ثم اضطر الى ترك بخارى ، وانتقل منها الى كركانج ، وكان أبو الحسين السهلي بها وزيراً ، فقدمه الى أمير كركانج علي بن المأمون . وكان ابن سينا على زي الفقهاء ، فقرروا له مشاهرة تقوم به . ولم ترق له هذه الحال زماناً طويلاً ، فأخذ ينتقل من بلد الى آخر ، حتى استقر في مدينة جرجان . وربما كان تنقله هذا ناشئاً عن طموحه ومغامراته ، وجده واخفاقه . وقد كان قصده من هـذا الانتقال ، الاتصال بالأمير قابوس [٢] » .

وهذا مايمكن لنا ان نشتم رائحته ، من كلام المستشرق دي بور ، حينما تكلم عن استقلال ابن سينا وقوة شخصيته . يقول :

« وكان من الاستقلال وقـوة الشخصيته ، بحيث كانت طبيعته تابى عليه أن يطأطىء رأسه لأمير من الامراء الذين اتصل بهم ؛ كما أنه لم يخضع لاستاذ من اساتذته الذين اخذ العلم عنهم [٣] » .

(١) احمد فؤاد الأهواني : ابن سينا ، ص ٣٩

(٢) جميل صليبا : ابن سينا ، توطئة عامة ، ص « ش » ، مكتب النشر العربي بدمشق عام ١٩٣٧

(٣) دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٦٥ من الترجمة العربية لمحمد عبد الهادي ابو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٣٨ م .

ونحن لانستطيع أن نفهم من ذلـــك ، إلا أن ابـن سينا كان يشعر بأنه اعظم من هؤلاء الأمراء ، وأنه أحق منهم بالسلطة .

والحقيقة ، ان الطموح الى مراتب الشرف ليست الصفة الوحيدة التي تدل على السعي الى السلطة لدى الغضوبين . بل ان حب بلوغ السلطة والتمتع بها صفة ملازمـة لهم ؛ كما أن الاهتمام بأمور السياسـة ، دون الثبات فيها على اتجاه معين ، من صفاتهم .

وهـذا يعني ، أن ابن سينا ـ وهو الغضوب ـ كان يسعى الى السلطة ، كما صرّح بذلك الدكتور الاهواني ، وكما لمّح اليه الدكتور صليبا .

واستناداً الى ذلك ، يمكننا أن نذهب ، الى أن قصده الى الأمير قابوس بن وشمكير - وهو الأمير الضعيف الذي أخذ في ذلـك الحين وحبس حتى مات - كان يستهدف بلوغ السلطة .

ومما يؤيد هذا الرأي ، أنه مالبث أن توجه الى همذان ، واتصل فيها بشمس الدولة ، الذي تقلد له الوزارة . ولكن العسكر تشوشوا عليه ، واغاروا على داره ، وقبضوا عليه ، وسألوا شمس الدولة قتله . وهنا لابدّ لنا من التساؤل : لماذا كان ذلك ؟ أما المؤرخون فيقولون : لشدته عليهم ؛ وهذا مايعني بالنسبة الينا ، أنه انفرد في اصدار أوامره اليهم ، تنفيـــذاً لرغباته . ومهما تكن حقيقة هذه الرغبات ، فـان ابن سينا كان يشعر بأنه قد قبض على السلطة ، وبأنه يمارسها فعلاً . ومن يدري ؟ فقد تكون صفتا الاندفاع والعنف في التصرف ، همـا اللتان أحبطتا عمـــله ؛ ولو أنه كان اكثر أناة وألين معاملة ، لكان حقق ما أراد ، وتمت له السلطة بعد خلع شمس الدولة !! . .

ولكن ، كيف نفسر عودته الى منصبه لدى شمس الدولة ؟ لكي نجيب عن ذلك ، لابدّ لنا من تذكر أن عودته كانت بعد اصابة شمس الدولة بالقولنج ، وانه حينما ارسل في طلبه ، لم يكن هـذا الارسال في طلبه ، الا في سبيل اشرافه على مداواته . أما اعادته الى منصبه ، فهي تعني أنه لم يكن هناك أدلة ضده ؛ بل قد تعني ايضاً أن حركة ابن سينا لم تكن حركة انقلابيـة . بيد أن هـذا لاينفي أن يكون ابن سينا قد شعر بنشوة السلطة ، وانه بدأ السير في طريق الاستئثار بها ؛ وانه لولا تشوش العسكر عليه ، لانتهى به الأمر الى انتزاعها .

ولعل تاج الملك، ابن شمس الدولة ،كان أبعد نظراً من أبيه ، حينما لم يستوزر ابن سينا ؛ ولعله كان يرتاب في أمره . بـــل ان اتهامـه بمكاتبة علاء الدولة ، وبث العيون والارصاد حوله ، كان دليلًا اكيداً على هذا الارتياب .

أما قصة اشتراكه في بعض المؤامرات السياسية ، ضـــد أمراء غزنة ، وهو في بلاط علاء الدولة ، فليست القصة الوحيدة على مايبدو ، اذ أن التقلبات السابقة التي مرّبها ، دليـل أكيد على أنه كان كثيراً مايلجأ الى حوك المؤمرات ، بغية الوصول الى السلطة .

(٣) **هل كان ابن سينا زندقياً ؟** هـذا السؤال لابـدّ له من أن يتبادر الى اذهاننا ، حينما نقرأ أن علاء الدولة اتهم بالزندقة لملازمة ابن سينا له . فلولم يكن ابن سينا زنديقاً ، لما اتهم ملازمه بالزندقة .

لكي نثبت أو ننفي هذه التهمة ، لابدّ لنـا من أن نتذكر ، أن الخشوع الديـــني ، والقيام بالعبادات ، كانا ظاهرين في سلوك ابن سينا ؛ بـــل انه كثيراً ماكان يلجأ الى المسجد في كل صغيرة وكبيرة

تمر به . ولكن ، لماذا الصقت به هذه التهمة ؟

نعتقد ان اتهامه بالزندقة ، يرجع الى الرأي الشائع في ذلك الزمان ، عن كل من يشتغل بالفلسفة . لقد كانت الفلسفة رجساً من عمل الشيطان في رأي العامة ، وكان لابدّ لكل من يشتغل بها من أن يوصم بالزندقة . ولهذا كان ابن سينا في رأيهم زنديقاً ، وكان علاء الدولة زنديقاً مثله ، لملازمته اياه . هذا اذا ضربنا صفحاً عن ان علاء الدولة اغتصب السلطة من أسياده ، وخلق لنفسه حساداً من انصارهم .

أضف الى هذا ، أن من صفات « الغضوب » تناقض سلوكه . وهذا التناقض في السلوك ، تبدى لدى ابن سينا في الميل الى القيام بالعبادات والابتهال الى الله من جهة ، وفي الاغراق في المتع البدنية مثل مجامعةالنساءوتعاطي الشراب من جهة اخرى.ولايمكن لمن كان هذا شأنه أن يعد مؤمناً ؛ فما بالك اذا اضيفت الى ذلك لوثة الفلسفة !! ..

ولكن كل هذا ، لايجعلنا نصم ابن سينا بالزندقة . ان تناقض سلوكه ، ليس نتيجة لسوء عقيدته ، بل لطبعه الذي ركب فيه ؛ ولاشك أنه لاحيلة له في هذا الطبع .

الباب الثاني

فلسفته

بنية فلسفته

١ ـــ أصول فلسفته العامة

ان من يطلع على فلسفة ابن سينا ، يلاحظ أنها محاولة للتوفيق بين الديانة الاسلامية والفلسفة اليونانية . وإذا شئنا الدقة في التعبير ، كان لا بدّ لنا من أن نتساءل : ولكن ، مع أي مذهب من مذاهب الفلسفة اليونانية ؟ ومع أي مذهب من مذاهب الديانة الاسلامية ؟

والحقيقة ، إننا إذا توجهنا بالسؤال الأول الى ابن سينا بالذات ، كان جوابه أنه يستلهم مذهب ارسطو . ولكننا مع ذلك ، لا نستطيع أن نقنع بهذا الجواب ، لأننا عند انعام النظر في فلسفته ، سنجد أن أثر الافلاطونية الحديثة ظاهر فيها ؛ حتى انه يصعب علينا انكاره . ولكن ما يبدو ظاهراً بالاضافة الينا ، لم يكن ظاهراً بالاضافة الى ابن سينا نفسه ؛ لأن فلسفة أرسطو لم تصل خالصة اليه ، بل ممتزجة بتعاليم الافلاطونية الحديثة ، التي أضافها تلاميذ افلوطين الى مؤلفات أرسطو ، في شروحهم عليها وهو لو درى ذلك ، لأدرك أنه يستلهم ارسطو وشرّاحه من الافلاطونيين المحدثين .

وعلى ذلك ، فان الفلسفة اليونانية التي حاول ابن سينا أن يوفق بينها وبين الدين الاسلامي ، هي فلسفة أرسطية وافلاطونية حديثة .

وبهذا الصدد ، يقول دي بور : « ونجد في شرح ابن سينا لإلهيات أرسطو . الى جانب العناصر المستمدة من الافلاطونية الحديثة ، محاولة ترمي الى التوفيق بينها وبين العقلية الاسلامية [1] .

أما اذا انتقلنا الى السؤال الثاني ، وتوجهنا به الى ابن سينا هذه المرة أيضاً ، أجابنا انه يستلهم الديانة الاسلامية . ولكننا نعلم من تاريخ حياته ، أن والده وأخاه استجابا لدعاة الدولة الفاطمية الاسماعيليين ، وانه هو نفسه سمع كلامهم في العقل والنفس ، ولم تقبله نفسه . ولكن المستشرق الفرنسي هنري كوربان ، استطاع ان يكشف في بعض نظرياته عن أثر النظريات الاسماعيلية [2] ؛ في حين أن دارساً من القرن الحادي عشر الهجري ، وهو علي بن فضل الله الجيلاني القوني الزاهدي ، يرى أن الشيخ الرئيس ينتمي الى الامامية الاثني عشرية [3] وعلى هذا النحو ، اتفق الاثنان على أنه شيعي إمامي ، وان كانا قد اختلفا في تحديد الفرقة الشيعية التي ينتمي اليها .

بيد انه سبق لنا أن رأينا ، انه من المستبعد أن يكون ابن سينا قد نجا من أثر المذهب الاسماعيلي في تفكيره . ومع ذلك ، نستطيع أن نتجاوز هذه النقطة الآن ، وأن نقرر أن فلسفته تكونت من أربعة عناصر ، هي : الديانة الاسلامية ، والمذهب الشيعي الامامي ، والفلسفة الارسطية ، والفلسفة الافلاطونية الحديثة .

وهنا يمكننا أن نتساءل : هل استطاع ابن سينا ان يصهر هذه العناصر

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية

(٢) هنري كوربان تاريخ الفلسفة الاسلامية

Histoire de la philosophie islamique , Gallimard , Paris , 1964

(٣) توفيق التطبيق في اثبات ان الشيخ الرئيس من الامامية الاثني عشرية ؛ تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٥٤

جميعاً في بوتقة تفكيره، ليخرج لنا منها مذهباً متماسكاً متكاملاً ؟ إننا لا نعتقد ذلك ؛ فهناك جوانب من فلسفته ظلت ارسطية الى حد بعيد ؛ وجوانب اخرى ظلت افلاطونية حديثة في قلبها وقالبها ؛ وجوانب غير هذه وغير تلك ، ظلت اسلامية خالصة حيناً ، واسلامية شيعية إمامية حيناً آخر .

٢ — منهج الدراسة

ولكن ، ما المنهج الذي ينبغي لنا أن نتبعه في عرض فلسفة ابن سينا؟ لعلنا لا نتجانب الحق ، إذا اتبعنا المنهج الذي اتبعه ابن سينا بالذات ؛ فبذلك نكون أقرب الى روح تفكيره . ولكن منهج ابن سينا لم يكن واحداً في جميع ما كتب . ففي مطلع حياته الفلسفية ، كان يعد العلم الإلهي ، الفلسفة الأولى التي تستمد جميع العلوم الفلسفية الاخرى ، مبادئها منها . ولكنه في آخر أيامه — وفي منطق المشرقيين بالذات — عدل عن هذا التصنيف ، وعدّ العلم الآلهي نفسه علماً لاحقاً يستمد مبادئه من علم آخر أعم منه ، اطلق عليه اسم العلم الكلي .

ولهذا ، كان لا بدّ لنا - لكي نكون أمناء على روح فلسفة ابن سينا - من أن ندخل في حسباننا المنحى الأخير الذي اتخذه تفكيره.

وفضلاً عن ذلك ، فقد كان العلم الرياضي يعدّ قسماً من أقسام الفلسفة في عصر ابن سينا ؛ ولكنه لم يعد كذلك في أيامنا الحاضرة ؛ ولهذا كان لا بد لنا من أن نضرب صفحاً عنه .

ومن ناحية اخرى ، كان علم النفس داخلاً في العلم الطبيعي عند ابن سينا ، شأنه في ذلك شأن أرسطو . ولكن التصنيف المدرساني فصل علم النفس عن العلم الطبيعي ، وجعله بحثاً قائماً برأسه . وقد دفعنا هذا إلى مجاراته فيما ذهب اليه ؛ ففصلنا علم النفس عن العلم الطبيعي ، خلافاً لما نجده في كتب ابن سينا .

أما تفصيل ذلك ، فسنبينه فيما بعد . ولكي نتمكن من ذلك، لا بدّ لنا من أن نفرق - مع ابن سينا - بين نوعين من المعرفة .

١) معرفة عابرة وغير دائمة ، ولا تجري احكامها مدى الدهر كله؛ وهي إن صدقت ،فانما تصدق في زمان دون زمان، وفي حالات دون حالات ؛ ثم يسقط صدقها فيما بعد . ان هذا النوع من المعرفة لا يستحق أن يسمى علماً بالمعنى الصحيح للكلمة .

٢) معرفة ثابتة ودائمة ، وأحكامها تجري مدى الدهر كله . ان هذه الاحكام متساوية النسب الى جميع أجزاء الزمان ، وصادقة في كل حالة من الحالات . كما ان هذا النوع من المعرفة هو الذي يصدق عليه اسم العلم (١) ، بالمعنى الصحيح للكلمة (٢) .

٢ ــ نوعا العلم الحقيقي

وبما أن النوع الأول لا يصدق عليه اسم العلم ، فقد ضرب ابن سينا صفحاً عنه . أما النوع الثاني ، فقد قسمه الى قسمين مختلفين ، أحدهما آلة للآخر .

(١) **العلم الذي هو آلة : المنطق** : ان الغاية من تحصيل هذا العلم، هي أن يصير آلة لعقل من يحصله ، فيستخدمها - فيما بعد - في تحصيل العلوم الأخرى ، التي تتطرق الى دراسة الامور الموجودة في العالم ، والامور التي كانت قبل وجود هذا العالم . أن هذا العلم هو المنطق .

وبما أن كل معرفة هي اقتناص المجهول عن طريق المعلوم ، فقد

---

(١) يستخدم ابن سينا كلمة «حكمة» في « اقسام العلوم العقلية» وفي « الطبيعيات من عيون الحكمة» ؛ ولكنه يستخدم كلمة «علم» في منطق المشرقيين.

(٢) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص ٥ .

كان المنطق هو العلم المنبه على الاصول، التي ينبغي الاعتماد عليها في هذا الاقتناص. بيد أن الانحاء والجهات التي يستعمل فيها الذهن المعلوم في سبيل اقتناص المجهول، ليست انحاء وجهات ذات قيمة واحدة. ان بعضها يؤدي بالذهن الى محجة الصواب، في حين أن بعضها الآخر يؤدي به الى مواطن الزلل. ولهذا، كان المنطق هو الآلة التي اذا استخدمها الذهن، استطاع أن يفرق بين هذه السبل المختلفة، وأن يسلك منها ما يؤدي به الى الحقيقة [1].

(٢) **العلوم التي هي غاية**: أما العلوم الأخرى التي هي غاية في ذاتها، والتي نستخدم المنطق في سبيل تحصيلها، فهي علوم أمور العالم وما قبله، وهي: العلم الطبيعي، العلم الرياضي، العلم الإلهي، العلم الكلي، علم الاخلاق، علم تدبير المنزل، علم تدبير المدينة، علم النبي [2]. ان هذه العلوم هي جماع الحكمة؛ وعن طريق تحصيلها، تبلغ النفس الانسانية كمالها النسبي، وعلى قدر طاقتها، حين تكون لها تصورات عن الامور من جهة، وحين تتوصل الى التصديق ببعض الحقائق النظرية والعملية من جهة اخرى [3] انها اذ تفعل ذلك، تتمكن من انشاء صورة عما عليه الوجود كله في نفسه أولا؛ وعما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله، لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل، وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة [4].

---

(١) ابن سينا: منطق المشرقيين، ص ٥ — ٦

(٢) ابن سينا: منطق المشرقيين، ٦ — ٧؛ الطبيعيات من عيون الحكمة، ص ٣؛ اقسام العلوم العقلية، ص ١٠٥ ١١٦ (وهاتان الرسالتان الاخيرتان منشورتان في مجموع «تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات»).

(٣) ابن سينا: الطبيعيات من عيون الحكمة، ص ٣

(٤) ابن سينا: رسالة في اقسام العلوم العقلية، ص ١٠٤ - ١٠٥

٤ — العلم النظري والعلم العملي

بيد أن هذه العلوم الثمانية ، التي تتفرع اليها علوم امـور العالم وما قبله ، يمكن تصنيفها في زمرتين : علوم نظرية ، وعلوم عملية .

(١) **العلوم النظرية** : أما العلوم النظرية ، فهي التي تكون الغاية منها الوصول الى اعتقاد يقيني بصدد الاصول التي تكون عليها الموجودات ، والتي لا يتعلق وجودها بفعل الانسان ،بل يكون المقصود منها حصول رأي فقط [١] ؛ وبذلك ، يتمكن المرء من تذكية نفسه ، عن طـريق انطباع صورةالمعلوم فيها ، دون ان يتجاوز العلم الى العمل [٢] .وهذه العلوم أربعة:

آ ـ **العلم الطبيعي**: ويطلق عليه ابن سينا اسم « العلم الاسفل » أيضاً ، وهو يبحث في امور حدودها ووجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة ، مثل اجرام الفلك والعناصر الأربعة ، وما يتكون منها ، وما يوجـد من الاصول خاصاً بها ، كالحركة والسكون ، والتغير والاستحـالة ، والكون والفساد ، والنشور والبلى ، والقوى والكيفيات ، التي تصـدر منها هذه الأصول ، وسائر ما يشبهها [٣] .

وللعلم الطبيعي اقسام كثيرة ، بعضها يقوم مقام الاصل ، وبعضها الآخر يقوم مقام الفرع . أما عدد الاقسام الاصلية فيبلغ الثمانية ، في حين أن عـــدد الاقسام الفرعية لا يتجاوز السبعة [٤] .

ب ـ **العلم الرياضي** : ويسميه ابن سينا ايضـــاً العلم الأوسط [٥] ؛

---

(١) ابن سينا : اقسام العلوم العقلية ، ص ١٠٥

(٢) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص ٦

(٣) ابن سينا : اقسام العلوم العقلية ، ص ١٠٥–١٠٦

(٤) من أراد معرفة هذه العلوم بالتفصيل ، يمكنه مراجعة « اقسام العلوم العقلية » في « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات » ص ١٠٨–١١١

(٥) ابن سينا : أقسام العلوم الععقلية، ص ١٠٥

وهو يتطرق الى دراسة الامور التي يتعلق وجودها بالمادة والحركة ،دون أن تتعلق حدودها بهما ، مثل التربيع والتدوير ، مثل الكرّية والمخروطية، مثل العدد وخواصه . وقد كانت هذه الامور متعلقة بالمادة والحركة ، لأن المرء لايستطيع أن يتصور التربيع والتدوير الخ . . . إلاّ اذا تصور شيئاً مربعاً او مدوراً الخ . . . ولأن صنعتي التربيع والتدوير ليس لهما وجود إلاّ في الاجرام الواقعة في الحركة . بيد أن هذه الامور ذاتها – اذا صرفنا النظر عن تحققها في الوجود –ونظرنا فيها من حيث هي حدود مجرّدة ، اصبحت غير متعلقة بالمادة او الحركة ، إذ أن المرء يفهم الكرة من غير ان يحتاج في تفهمها ، الى فهم انها من خشب أو ذهب أو فضة .

وهنا نلمس فارقاً أساسياً بين موضوعات العلم الطبيعي وموضوعات العلم الرياضي . إن الموضوعات الاولى مقرونة دائماً بالمادة والحركة ، في حين أن الموضوعات الثانية ليست مقرونة بهما . والحقيقة ، ان الانسان يستطيع أن يفهم الكرة ، دون أن تكون مقرونة بشيء مادي كالذهب أو الفضة ؛ غير أنه لا يستطيع ان يفهم الانسان إلاّ اذا فهم أن صورته من لحم وعظم . وكذلك قل في التفريق بين معنيي التقعير والفطوسة (١) . وإذا كانت المادة عرضة للكون والفساد ، أي قابلة للتغير من حال إلى حال ، كان معنى هذا ، أن العلم الطبيعي يتطرق الى دراسة ما في الحركة والتغير ، من حيث هو في الحركه والتغير ؛ وأن العلم الرياضي يتناول ما في الحركة والتغير ، ثم يجرده من هذا التغير ، وإن كان وجوده مخالطاً للتغير (٢) .

---

(١) ابن سينا : منطق المشرقيين، ص ٦ ، اقسام العلوم العقلية ، ص ١٠٦

(٢) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٣

وللعلم الرياضي أقسام أربعة هي : علم العدد ،وعلم الهندسة، وعلم الهيئة ، وعلم الموسيقا ؛ ولكل منها فروع يتفرع اليها ، تختلف في عددها بين علم وعلم [١] .

جـ - **العلم الإلهي** : ويطلق عليه ابن سينا أيضاً ، اسم العلم الاعلى[٢]، وهو يتطرق الى دراسة الأمور التي لا تفتقر في وجودها ، ولا في حدودها، الى المادة والحركة [٣] . أن هذه الأمور مباينة للمادة أصلاً ، فلا تصلح لأن تختلط بالمادة ، لا من حيث الوجود ، ولا من حيث التصور العقلي؛ مثل الخالق الأول ، ومثل ملائكته على اختلاف ضروبها [٤] .

ويقسم ابن سينا هذا القسم الى ثلاثة أقسام[٥] ، هي إثبات الحق الأول وتوحيده ، اثبات الجواهر الأُوَل الروحانية ، تسخير الجواهر الجسمانية لتلك الجواهر الروحانية ؛ والى فرعين ، هما : الوحي وما يتعلق به ، والمعاد وما يرتبط به [٦] .

د **العلم الكلي** : يطلق ابن سينا على هذا العلم ، اسم « الفلسفة

---

(١) ابن سينا : العلوم العقلية . ص ١١١ - ١١٢

(٢) ابن سينا : اقسام العلوم العقلية ، ص ١٠٥

(٣) ابن سينا: المصدر المذكور، ص ١٠٠

(٤) ابن سينا: منطق المشرقين ، ص ٦

(٥) ان هذا التقسيم لا ينسجم مع ما ورد في « أقسام العلوم العقلية » ، اذ أن ابن سينا يقسم العلم الالهي فيها الى خمسة أقسام . ولكن الملاحظ ، أنه لم يكن بعد قد فرق بين « العلم الالهي » و « العلم الكلي » ، كما نجد ذلك عنده في « منطق المشرقيين » الذي يمثل آخر تطوره الفكري ، والذي ذكره في مقدمته « انه ما جمعه إلا لنفسه ، أو من يقوم مقام نفسه » . ولهذا ، فقد عدلنا هذا التقسيم ، بحسب ما أراده في « منطق المشرقيين » ، واستبقينا القسمين الآخرين ، لنعدهما قسمي « العلم الكلي » الذي أضافه في آخر حياته ، الى العلوم الثلاثة السابقة .

(٦) من اراد تفصيل ذلك ، يمكنه مراجعة « أقسام العلوم العقلية » ص١١٢-١١٦

الاولى [1] »، ويجعل موضوع دراسته ، اموراً ومعاني قد تخالط المادة وقد لا تخالطها ، فتكون في جملة ما يخالط وفي جملة ما لا يخالط ، مثل الوحدة والكثرة ، الكلي والجزئي ، العلة والمعلول [2] . وهذه أمور يستغني وجودها عن مخالطة التغير أصلًا ؛ واذا خالطها كانت مخالطته بالعرض ؛ لأن ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود اليه [3] .

ومعنى هذا ، أن موضوعات هذا العلم ، هي معانٍ عقلية مجردة، لا يخالطها التغير ما دامت كذلك ؛ وهذه حقيقتها الجوهرية . بيد أنه من الممكن لها أن تخالط المادة ، حينما تتحقق في بعض الموجـــودات . وعندئذٍ ، تتحقق في الوجود ، وتصبح خاضعة للتغير ، شأنها في ذلك شأن كل وجود متحقق . وهذه أعراض تطرأ عليها ، دون أن تغير من طبيعتها الجوهرية ؛ إذ أن طبيعتها أن تبقى معاني مجردة ؛ وهي بما هي كذلك ثابتة لا تتغير .

ويمكننا أن نقسم هذا العلم الى قسمين [4] :

١) قسم يتعلق بالنظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات ،

---

(١) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٣

(٢) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص ٧

(٣) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٣

(٤) هذا التقسيم نتيجة استنتاج قمنا به ، بعد الموازنة بين رأي ابن سينا في «اقسام العلوم العقلية» «والطبيعيات من عيون الحكمة» من جهة أولى، ورأيه في «منطق المشرقيين» من جهة اخرى؛ إن ابن سينا يجعل العلوم النظرية ثلاثة في الرسالتين الاوليين ، ويجعلها أربعة في كتابه الاخير . وما دام التداخل متعلقاً بالعلم الإلهي والعلم الكلي ، فقد لجأنا الى توزيع الاقسام الخمسة الملحقة بالعلم الإلهي ، والواردة في « أقسام العلوم العقلية » ، بين العلم الكلي والعلم الإلهي كما فهمها ابن سينا في «منطق المشرقيين» ، فكانت النتيجة كما اثبتنا .

مثل الهوية والوحدة والكثرة ، مثل الوفاق والخلاف والتضاد ، مثل القوه والفعل ، مثل العلة والمعلول .

٢) قسم يتعلق بالنظر في الأصول والمبادىء ، مثل علم الطبيعيين والرياضيين وعلم المنطق ، ومناقضة الآراء الفاسدة فيها [١] .

بيد أن أهمية هذا العلم ، لا تقتصر على ما ذكرناه ، بل تتجاوزه الى جانب هو من الأهمية بمكان أما هذا الجانب الهام ، فهو الذي يجعل العلم الكلي أو الفلسفة الأولى ، علماً تقوم عليه العلوم الجزئية ، وتستمد قوتها منه . إنه بهذه النظرة انما يصبح الأساس الذي لا يمكنها أن تستغني عنه ، لأنها تستمد أصولها ومبادئها منه .

وبهذا الصدد يقول ابن سينا : « كل واحد من العلوم الجزئية -وهي المتعلقة ببعض من الأمور والموجودات- يفتقر المتعلم فيه إلى ان يتعلم اصولاً ومبادىء تتبرهن في غير علمه ، مستعملة على سبيل الأمور الموضوعة ؛ والطبيعي علم جزئي ، وله اصول موضوعة ، فنعدها عداً ، ونبرهن عليها في الحكمة الاولى [٢] » .

(٢) **العلوم العملية** : اذا كانت الغاية من العلوم النظرية هي حصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات ، في سبيل حصول رأي بصددها فحسب ، فإن الغاية من العلوم العملية لا تتوقف عند هذا الحد ، بل تتجاوزه الى استخدام هذا الرأي في عمل من الأعمال يتصف بصفة الخير. ان الغاية في العلوم النظرية هي اكتساب الحق ، في حين أن الغاية في العلوم العملية هي تحصيل الخير [٣] . إن المرء في العلوم النظرية لا

---

(١) ابن سينا : اقسام العلوم العقلية ، ص ١١٢ .

(٢) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٣ - ٤

(٣) ابن سينا : أقسام العلوم العقلية ، ص ١٠٥

يتجاوز العلم الى العمل ، في حين أنـــه لا بدّ له في العلوم العملية ، من تجاوز العلم الى العمل .

وكما قسّم ابن سينا العلوم النظرية إلى أربعة علوم ، قسّم العلوم العملية إلى أربعة علوم أيضاً ؛ وهذه العلوم هي التالية :

أ **علم الاخلاق** وهو العلم الذي يعلم المرء عن طريقـه ، كيف يجب أن يكون هو نفسه وكيف يجب أن تكون أحـوالـه التي تخصه ، حتى يكون سعيداً في الدنيا والآخرة [١] ؛ اذ أن من فوائد هذا العلم، أنه يعلّم أمهات الفضائل ، ويدل على السبل التي ينبغي أن تسلك لاقتنائها، فتزكو النفس بهـا ؛ كما أنه يعلـّم الرذائل ، ويدل على مسالكهـا التي ينبغي توقيها والابتعاد عنها ، حتى تظل النفس طاهرة نقية [٢] .

ب ـ **علم تدبير المنزل** : وهو العـلم الذي يعرف منـه الانسان ، كيف ينبغي أن يكون تدبيره لمنزله ، المشترك بينه وبين زوجـه وولده ومملوكه ، حتى تكون حـاله منتظمة مـــؤدية الى التمكن من كسب السعادة [٣] . وفائدة هذا العلم أنه يبيّن وجوه المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد ، حتى تنتظم المصلحة المنزلية بينهم [٤] .

بيد أن هذا العـلم ، وإن كان يبين كيف يجب أن تجري وجوه المشاركة بين المرء وزوجه وولده ومملوكه ، فإنه لا يستغرق جميع وجوه المشاركة ؛ إذ أن المشاركة التي يستغرقها هي مشاركة جزئية ، تقتصر على المنزل الواحد ، حتى يكون على نظام فاضل [٥] .

---

(١) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص ٧

(٢) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٣

(٣) ابن سينا : اقسام العلوم العقلية ، ص ١٠٧

(٤) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٣

(٥) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص ٧.

جـ - علم تدبير المدينة : اذا كان علم تدبير المنزل يتطرق إلى معرفة كيف ينبغي أن تكون وجوه المشاركة الجزئية في المنزل الواحد ؛ فإن هناك علماً آخر غيره ، يتطرق الى معرفة كيف ينبغي أن تكون وجوه المشاركة الكلية ، لا في منزل واحد ، بل في المدينة بأسرها [1]؛ وهذا العلم هو علم تدبير المدينة . أما الفائدة من هذا العلم ، فهي معرفة كيف يجب أن تكون وجوه المشاركة التي تقع بين أشخاص الناس على اختلافهم ، ليتعاونوا على مصالحهم أفراداً ، ويتآزروا في سبيل بقاء نوعهم [2] .

وهذا ما يدفعهم الى معرفة أصناف السياسات والرئاسات والاجتماعات ، سواء أكان ذلك في المدينة الفاضلة أم في المدينة الرديئة؛ وإلى معرفة أسباب نشوء كل نوع وعلل زواله ؛ والمراحل التي يمرّ بها منذ نشوئه حتى زواله ، والصور التي يتخذها اثناء انتقاله [3] .

ولما كان علم تدبير المدينة مختلفاً عن علم تدبير المنزل ، لاختلاف وجوه المشاركة في المدينة عن وجوهها في المنزل ؛ كان لا بد أن تتم كل مشاركة بقانون مشروع ، ويتولى لذلك القانون المشروع ، يراعيه ، ويعمل عليه ، ويحفظه ؛ ولا يجوز أن يكون انسان واحد هو المتولي لحفظ ما قنّن في الأمرين جميعاً ؛ اذ لا يجوز أن يتولى تدبير المدينة ، بل لا بدّ من أن يكون للمدينة مدبر ، ولكل منزل مدبر [4] .

د - علم النبي : وفوق هذه العلوم العملية الثلاثة ، نجد

---

(١) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص ٧

(٢) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٣

(٣) ابن سينا : أقسام العلوم العقلية ، ص ١٠٨

(٤) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص ٧

عـلم النبي ، الذي تستمد منـه أصولها ؛ إذ أن مبدأ هذه العلوم الثلاثة ، مستفاد من جهة الشريعة الإلهية ، وكمالات وجودها تستبين بها . بيد أن ذلك لا يكون من دون القوة النظرية التي يتمتع بها البشر . إن هذه القوة هي التي تتصرف في هـذه العلوم ، على ضوء الشريعـة الإلهية ، فتتناول القوانين التي عرفتها ، والتي هي كلية ، فتستعملها في الجزئيات التي تعرض لها هذه العلوم (١) . ولهذا ، فانه ليس من الحكمة في شيء، أن يفرد التقنين للفرد ، والتقنين المنزل ، والتقنين المدينة ، كل على حدة؛ بل الأحسن ان يكون المقنن لمـا يجب أن يراعى في كل من العلوم الثلاثة شخص واحد هو النبي (٢) .

وهنا نلمس فارقاً أساسياً بين التـدبير والتقنين . ان تدبير المنزل وتدبير المدينة ، ينبغي ان يكون كل منهما على حدة ، ولكن التقنين واحد فيهما ، بل وفي علم الاخلاق معهما . ولهذا ، كان الأحسن أن يفرد العلم بالاخلاق ، والعلم بتدبير المنزل ، والعلم بتدبير المدينة ، كل على حـدة ؛ وأن تجعل الصناعة الشارعة ، وما ينبغي ان تكون عليه ، أمراً مفرداً (٣) ، في هذه العلوم الثلاثة .

وعن طريق هذا العلم ـ عـدا ما ذكرنا ـ يعرف وجود النبوة ، وحاجة النوع الانساني ـ في وجوده وبقائه ومنقلبه ـ الى الشرائع التي يأتي بها الأنبياء ؛ كما يعرف من جهة اخرى ، بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع ، والتي تخص شريعة شريعة ، بحسب قوم

---

(١) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٣

(٢) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص ٧

(٣) ابن سينا : منطق المشرقيين ، ص ٧ – ٨

قوم ، وزمان زمان ؛ ويعرف الفرق بين النبوة الإلهية ، وبين الدعاوي الباطلة كلها [1] .

وهكـــذا يكون عـــلم النبي أســاســـاً تقوم عليه العلوم العملية الثلاثة ، كما كان العـلم الكلي أساساً تقوم عليه العلوم النظرية الثلاثة . ولكن ، هل هذا يعني أن أساس العلوم العملية غير أساس العلوم النظرية؟ الواقـع لا ، إذ أن عـلم النـــبي لا يعرف إلاّ بالوحـــي [2] ، والوحي فرع من فروع العلم الإلهي [3] والعلم الإلهي جزء من الفلسفة الاولى [4] . ومعنى هذا ، أن العلوم العملية ـ شأنهـــا شأن العلوم النظرية ـ تقوم على أساس من الفلسفة الاولى .

(١) ابن سينا ؛ اقسام العلوم العقلية ، ص ١٠٨

(٢) ابن سينا : اقسام العلوم العقلية ، ص ١٠٨

(٣) ابن سينا : اقسام العلوم العقلية ، ص ١١٤

(٤) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٣

نظرية العلم

إذا كانت العلوم النظرية والعلوم العملية تستند في نهاية الامر الى العلم الكلي في نظر ابن سينا ، فانه لابد لنا من تبيان صورة هـــذا الاستناد . وبما ان هناك اشواطاً تقطعها هذه العلوم قبـل استنادها الى الفلسفة الاولى ، كان لابد لنا من متابعتها في مسيرها من نقطة انطلاقها حتى بلوغ غايتها .

اما نقطة انطلاقها فقد رأينا انها تبدأ من المعرفة بمعناها الواسع، اي قبل ان تصبح علماً دقيقاً . وعلى هذا سنبدأ من سديم المعرفة ، حيث تشترك العلوم في بعض النقاط ، وتختلف في بعض النقاط الأخرى .

١ اختلاف العلوم واشتراكها

إن من ينعم النظر في معنى المعرفة الانسانية ، يلاحظ أنهـــا تتفرع الى علوم مختلفة ، بعضها يقترب من بعض، وبعضها يبتعد عن بعض وبمعنى آخر ، ان بين علم وعلم تشابهاً في الموضوع من ناحية ، واختلافاً

فيه من ناحية أخرى . وكلما زادت نقاط التشابه وقلّت نقاط الاختلاف، كاد العلمان يتوحدان في موضوعهما ؛ في حين انه اذا حصل العكس ، سار العلمان نحو الافتراق .

(١) **اختلاف العلوم المتفقة في الموضوع** : إن العلوم المتفقة في موضوع واحد ، تظل مختلفة فيما بينها ، وإلا أصبحت علماً واحداً . أما هـذا الاختلاف فيكون من وجهين :

أ ـ **الوجه الاول** : ويكون حينما ينظر أحد العلمين في الموضوع المشترك بينهما نظرة مطلقة ، في حين ينظر فيه العلم الآخر من احدى جهاته فقط [١]. إن نظرة العلم الأول نظرة كلية ، في حين أن نظرة العلم الآخر نظرة جزئية

ولتوضيح ذلك ، يمكننا أن نقول : ان الانسان قد ينظر فيه علمان أحدهما يندرج تحت الآخر ؛ كأن ينظر فيه العلم الطبيعي من ناحية ، وعلم الطب من ناحية أخرى . ان العلم الطبيعي ينظر فيه ، من حيث هو كائن حي ، له طبيعة معينة ، وصفات محددة ؛ في حين أن علم الطب ينظر فيه ، من حيث هو عرضة للصحة والمرض [٢] . وبما أن الصحة والمرض أمران يلحقان ـ بين أمور أخرى ـ الانسان ، فقد كان علم الطب يتعرض لبعض احوال الانسان التي يتعرض لها العلم الطبيعي . وبذلك يكون العلم الطبيعي أعم من علم الطب ، وأكثر اطلاقاً .

ب ـ **الوجه الثاني**: ويكون ذلك ، حينما ينظر كل واحد من العلمين ،

---

(١) ابن سينا البرهان من الشفاء ، ص ١٠٩

(٢) المصدر المذكور

في موضوع واحد ، من جهة مخالفته للجهة التي ينظر فيه العلم الآخر[1] وفي هذه الحال ، يمكن أن يكون احد العلمين أعم من العلم الآخر .

ولعل المثال التالي يوضح ما يريده ابن سينا من اختلاف هذين العلمين ، رغم اشتراكهما في موضوع واحد . ان جسم العالم يمكن ان يصبح موضوع دراسة في العلم الطبيعي من ناحية أولى ، وفي علم الهيئة من ناحية أخرى . بيد أن العلم الطبيعي يتطرق الى دراسة جسم العالم، من حيث أن له كماً . ان هذين العلمين في دراستهما لجسم العالم ،يشتركان في البحث عن كرية فلكه ؛ وبهذا يكون موضوع الدراسة واحداً . ولكن علم الهيئة يجعل نظرته موجهة الى ناحية الكم ، والى الأحوال التي تلحق الكم ؛ في حين أن علم الطبيعة يجعل نظرته موجهة الى ما هو ذو طبيعة بسيطة ، بحيث تكون هذه الطبيعة البسيطة هي مبدأ حركته وسكونه ، على نحو يتفق مع هيئته بالذات . وعندئذ ،لا يجوز أن تكون هيئته التي يسكن عليها السكون القابل للفساد والاستحالة ، هيئة مختلفة بين جزء وجزء من اجزائه ؛ بحيث تصدق احدى الصفات على احد هذه الاجزاء ولا تصدق على الجزء الآخر ؛ كأن يكون لأحد الاجزاء زاوية ، ولا يكون لجزء آخر مثل هذه الزاوية ؛ لأن القوة الواحدة، انما تفعل في مادة واحدة ، فعلاً واحداً وهيئة متشابهة[2] .

وخلاصة القول : ان عالم الطبيعة ينظر في موضوعه – وهو جسم العالم من جهة القوى الكامنة فيه ، والتي تنقله من حال الى حال – في حين أن عالم الهيئة ينظر في الموضوع نفسه ، من جهة أنه خاضع للـــكم

---

(١) ابن سينا : البرهان من الشفاء ، ص ١٠٩

(٢) ابن سينا : البرهان من الشفاء، ص ١٠٩ – ١١٠

عامة ، وللاحوال التي تطرأ على الكم - من حيث هو كم - خاصة [1] .

وما دام العلمان يتطرقان لموضوع واحد ، فليس عجيباً أن يتفقا في بعض المسائل أحياناً ، وان ظلا مختلفين في اكثر الاحيان [2] .

(٢) **جوانب اشتراك العلوم فيما بينها** : واذا صرفنا النظر عن جوانب الاختلاف بين العلوم ، وحصرنا انتباهنا في جوانب الاشتراك فيما بينها ، وجدنا أنّ هذا الاشتراك اما ان يكون في المبادىء ، واما أن يكون في الموضوعات ، وأما أن يكون في المسائل .

آ - **اشتراك العلوم في المبادىء** : ويكون اشتراك العلوم في المبادىء على وجهين ؛ فهو اما يكون اشتراكا في المبادىء العامة التي تستند اليها كل العلوم اطلاقاً ، واما يكون اشتراكا في مبادىء أقل عمومية ، تستند اليها طائفة معينة من العلوم ، لا كل العلوم أما الاشتراك في المباديء العامة ، فليس هو المقصود في هذا المقام ، بل الاشتراك في المبادىء الاقل عمومية .

وفي هذه الحال الأخيرة ، يمكننا ان نضرب العلوم الرياضية مثلا على ذلك ؛ اذ أنهـا جميعاً تقوم على اساس من البديهية القائلة : ان المقادير المساوية لمقدار واحد ، متساوية فيما بينها . ان هذا المبدأ يشترك فيه الحساب والهندسة والمناظر والموسيقى .

بيد أن الاشتراك في المبادىء ، بين هذه العلوم ، له رتبتان :

١) فقد يكون الاشتراك على رتبة واحدة ؛ مثل اشتراك

---

(١) ابن سينا : البرهان ، ص ١١٠

(٢) ابن سينا : البرهان ، ص ١١٠

الحساب والهندسة في مبدإ « المقادير المتساوية »[1] . ان هذين العلمين يعتمدان على هذا المبدإ ، دون أن يكون أحدهما اقرب اليه من الآخر .

٢) وقد يكون الاشتراك على رتبتين ؛ مثل اشتراك الحساب والموسيقى من جهة أولى ، واشتراك الهندسة والمناظر من جهة أخرى . ان الحساب والموسيقي يشتركان معاً في مبدإ « المقادير المتساوية » . بيد أن هذا المبدأ هو للحساب أولاً ، وللموسيقى ثانياً . وهذا يعني ، أن هذا المبدأ هو حجر الزاوية في الحساب ؛ في حين أنه ليس لعلم الموسيقى إلا من حيث اعتماده على علم الحساب ، الذي يعتمد بدوره على مبدإ « المقادير المتساوية » . وما قلناه بصدد علم الحساب وعلم الموسيقى ، يمكن أن نقوله أيضاً ، بصدد الهندسة وعلم المناظر[2] .

هذا إذا كان اشتراك العلمين معاً في المبادىء . غير أن العلمين قد يشتركان بحيث يكون ما هو مبدأ في علم ، مسألة في علم آخر[3] . وعندئذٍ يقودنا البحث الى الكلام في اشتراك العلوم في الموضوعات .

ب اشتراك العلوم في الموضوعات : قد يشترك علمان في موضوع واحد ؛ ولكنهما على الرغم من الاشتراك ، يظلان ينطويان على نوع من الاختلاف . أما هذا الاختلاف الذي ينطويان عليه ، فيمكن أن يتبدى لنا على شكلين :

١) قد يختلف هذان العلمان — وهما مشتركان في موضوع واحد — من حيث العموم والخصوص . في هذه الحال ، قد يبين أمر من الأمور في احد العلوم ؛ ثم لا يلبث هذا الأمر أن يؤخذ مبدأ في العلم الذي

---

(١) ابن سينا : البرهان ، ص ١١٠

(٢) المصدر السابق

(٣) المصدر السابق

تحته ، حيث يسلّم به في هذا العلم ، ويكون البرهان عليه في العلم الأعلى [1] .

ويمكننا ان نضرب مثالاً على ذلك علم الطب وعلم الطبيعة . فاذا بان لنا أمر في علم الطبيعة ، سلّمنا به في علم الطب ، وتركنا البرهنة عليه الى علم الطبيعة .

٢) وقد يشترك علمان في موضوع واحد ، دون أن يكونا مختلفين في العموم والخصوص ، مثل علم الهندسة وعلم الحساب [2] . أن هذين العلمين يشتركان في دراستهما لموضوع المقدار ؛ بيد أنهما يختلفان ، من حيث أن المقدار في احداهما – علم الحساب – كم مجرد هو الاعداد ، وأنه في الثاني – علم الهندسة – كم مشخص هو الخطوط والسطوح والحجوم . ومع ذلك ، ان مسائل أحدهما هي مبادىء لمسائل الآخر ؛ إذ أن الكثير من المبادىء الهندسية ، تمتّ الى الحقيقة العددية ، وكان قد سبق البرهان عليها ، في علم الحساب [3] . وبمعنى آخر ، ان الخطوط والسطوح والحجوم مقادير مشخصة ، يطبق عليها علم الحساب كمّه المجرد [4] .

بيد أن هذا لا يمكن أن يحصل بين علمين ، إلا إذا كان بينهما اشتراك في موضوع ، أو في جنس موضوع [5] .

---

(١) المصدر السابق . – لا بد لنا من الاشارة الى أن هذا ما هدانا اليه تفكيرنا ، بعد موازنة ما ورد في هذا الموضع ، بمجموع النص ؛ وذلك لغموض العبارة بهذا الصدد .

(٢) ابن سينا : البرهان ، ص ١١٠

(٣) ابن سينا : البرهان ، ص ١١١

(٤) اننا نلمس هنا الاساس النظري الذي قامت عليه الهندسة التحليلية ، التي تعزى عادة الى « ديكارت » . واذا كان « ديكارت » قد طبق الجبر على الهندسة ، فان هذا لا يدل من الحقيقة شيئاً ؛ لان الجبر ليس الا شكلا من أشكال الحساب ، تجردت الاعداد فيه ، فأصبحت رموزاً جبرية أكثر عمومية .

ﺟ - اشتراك العلوم في المسائل : ان العلوم قد تشترك في مسائلها؛ إذ أن الاشتراك في المسائل يفترض الاشتراك في الموضـوع ، ولا يمكن ان يكون الاشتراك الا كذلك .

وما دام الاشتراك في المسائـل ، هو وجه من وجوه الاشتراك في الموضوعـــات ؛ فان الاشتراك في المسائل يمكن أن يلخص جميع وجوه الاشتراك بين العلوم . والحقيقة ، ان الشركة الأولية الاصلية بين العلوم ، هي شركة بحسب المسائل ، وهي شركة في الموضوع[1]. لأن الشركة هنا ، هي أن يكون المطلوب في هذه العلوم محمولاً لموضوع واحد ، وإلا انعدمت الشركة[2] . وعندئـذ ، تنحل وجوه الاشتراك المذكورة كلها الى ثلاثة :

١) إما أن يكون أحد الموضوعين أعم ، والموضوع الآخر أخص، مثل علم الطبيعة وعلم الطب من جهة ، ومثل علم الهندسة وعلم المخروطات من جهة اخري ، ومثل كل علمين آخرين لهما نفس هذه العلاقة .

٢) وإما أن يكون أحد الموضوعين يشارك الآخر في شيء معين، ويخالفه في شيء آخر خاص به ؛ مثل علـم الطب وعلم الأخلاق ؛ انهما يشتركان من حيث أن موضوعيهما كليهما هو الانسان ، ولكنهما يختلفـان من حيث أن الأول يتطرق الى تقـــويم البدن ، في حين أن الآخـــر يتطرق الى تقويم الأخلاق .

٣) وإما أن يكون الموضوع في العلمين واحداً ، ولكن زاوية النظر تختلف بين هذا وذاك ؛ ومن هذا الاختلاف في النظر ينشأ علمان مختلفان . ومثال ذلك ، هو ما رأيناه من أن جسم العالم ، يمكن أن يكون موضوعاً لعلم الهيئة ، وموضوعاً للعلم الطبيعي[3] .

---

(١) ابن سينا . البرهان ، ص ١١١

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق .

٢ ـــ تسلسل العلوم ومبادئها

رأينا أن اشتراك العلوم قد يكون في الموضوعات ، أو في المبادىء ، أو في المسائل . ثم رأينا ان الاشتراك بالمسائل ليس إلا وجهاً من وجوه الاشتراك في الموضوعات . واذن ، لم يبق لدينا الا نوعان من الاشتراك ، اشتراك بالمبادىء واشتراك بالموضوعات . بيد أن نوعي الاشتراك هذين ، يمكن ردّ احدهما الى الآخر . وعندئذ ، يمكن رد الاشتراك في الموضوعات الى اشتراك في المبادىء التي تتسلسل فيما بينها .

وبناء عليه ، لا بدّ لنا من الكلام عن الاشتراك الحقيقي بين العلوم ، وعن نهاية تسلسل هذه العلوم .

(١) **الاشتراك الحقيقي بين العلوم** : أن اشتراك العلوم فيما بينها ، يؤدي إلى تعاون أحدها مع الآخر ، واعتماد بعضها على بعض . وفي هذه الحال ، يمكن أن يؤخذ ما هو مسألة في علم ، مقدمة في علم آخر ؛ فيكون العلم الذي فيه المسألة ، معيناً للعلم الذي فيه المقدمة [١] .

وما دام الأمر كذلك ، فان وجوهاً من الاشتراك في الموضوعات التي ذكرناها ، يمكن أن ترتد إلى وجوه اشتراك في المبادىء . وإذا كانت وجوه الاشتراك الأولى ثلاثة ، فان وجوه الاشتراك الثانية لابد من أن تكون ثلاثة أيضاً . وعندئذ ، يمكننا ردها الى الاشكال التالية :

١) احدها أن يكون أحد العلمين تحت الآخر ، فيستفيد العلم السافل مبادئه من العلم العالي ؛ مثلما يستفيد علم الموسيقى مبادئه من علم الحساب ، او علم الطب مبادئه من العلم الطبيعي ؛ بل مثلما تستفيد العلوم كلها مبادئها من الفلسفة الاولى [٢] على الرغم من اختلافها فيما بينها .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٧٣

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٧٤

٢) والثاني ، أن يكون العلمان متشاركين في الموضوع ، مثل علم الطبيعة وعلم الهيئة ؛ فانهما يشتركان في دراسة جرم الكل . إن احدهما ينظر في جوهر الموضوع ، وهذا هو العلم الطبيعي ؛ وثانيهما ينظر في عوارض الموضوع ، وهذا هو العلم النجومي . بيد أن العلم الذي ينظر في جوهر الموضوع ، هو الذى يمدّ بمبادئه العلم الذي ينظر في عوارض الموضوع . ولهذا كان المنجّم يستفيد من العالم الطبيعي ، المبدأ الذي يرتكز عليه علمه ، وهو أن الحركة الطبيعية يجب أن تكون حركة مستديرة (١) .

٣) والثالث أن يكون العلمان متشاركين في الجنس ؛ بيد أن احدهما ينظر في نوع بسيط ، وثانيهما ينظر في نوع أكثر تركيباً .

وعندئذ ،فان هذين العلمين يفيد أحدهما الآخر بمبادئه ؛ والذي يفيد الآخر بمبادئه هو الابسط دائماً . ويمكننا أن نذكر بهذا الصدد؛ علم الحساب وعلم الهندسة ؛ أن علم الحساب أبسط من علم الهندسة ؛ ولهذا كان علم الهندسة يستفيد من علم الحساب ، بما يستعيره من مبادئه (٢) .

٢) **نهاية لتسلسل العلوم** : ونتيجة ذلك ، أن الأخص يستند بمبادئه الى الأعم ، وأن العارض يستند بها الى الجوهري ، وأن المركّب يستند بها الى الأبسط . وهذا يعني ، أن هناك انكفاء من الأخص الى الخاص ، ومن الخاص الى العام ، ومن العام الى الأعم ، حتى نصل الى الحد النهائي في العمومية التي ليس وراءها عمومية أعم منها . وما قلناه عن الأخص والأعم يصدق على المركب والبسيط ، كما يصدق على العارض والجوهري . أما العمومية التي ليس وراءها عمومية أعم منها ، والجوهرية

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٧٤

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٧٤

التي ليس وراءها جوهرية أكثر جوهرية منها ، والبساطة التي ليس هناك بساطة أبسط منها ، فانها ترتد بنا الى المبادىء الأولى ، التي تجعلها الفلسفة الأولى محوراً لدراستها [١]. وبهذا الصدد يقول ابن :

« . . . أعلم ، انه إذا كان موضوع علم ما ، أعم من موضوع علم آخر ؛ إما على وجه التحقيق ، وهو أن يكون احدهما –وهو الأعم– جنساً للآخر ؛ وإما ان يكون الموضوع في احدهما –وهو الاعم– قد أخذ مطلقاً ، وفي الآخر مقيداً بحالة خاصة ؛ فإن العادة جرت ، بأن يسمى الأخص موضوعاً تحت الأعم ؛ مثال الأول : علم المجسمات تحت الهندسة ؛ ومثال الثاني : علم الاكر المتحركة تحت علم الأكر . وقد يجتمع الوجهان في واحد ، فيكون اولى باسم الموضوع تحت ، مثل علم المناظر تحت علم الهندسة.

« وربما كان موضوع علم ما ، مبايناً لموضوع علم آخر ؛ لكنه ينظر فيه من حيث أعراض خاصة لموضوع ذلك العلم ؛ فيكون ايضاً موضوعاً تحته ، مثل الموسيقى تحت علم الحساب .

« وأكثر الأصول الموضوعة في العلم الجزئي الموضوع تحت غيره ، إنما تصح في العلم الكلي الموضوع فوق ؛ على أنه كثيراً ما تصح مبادىء العلم الكلي الفوقاني ، في العلم الجزئي السفلاني .

« وربما كان علم فوق علم ، تحت علم ، وينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ، ويبحث عن لواحقه الذاتية ؛ وهو العلم المسمى بالفلسفة الاولى [٢] » .

---

(١) لعل من المفيد أن نلاحظ بهذا الصدد ، أن هذه المبادىء الثلاثة : الأعم والاكثر جوهرية والابسط ، يمكن ردها جميعاً الى مبدإ واحد ؛ فالاعم لا بد له من ان يكون الابسط والاكثر جوهرية .

(٢) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، . ج ١ ، ص ٥٢٩ – ٥٣٣ من تحقيق الاستاذ سليمان دنيا ، ومنشورات دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٠ .

وإذا انعمنا النظر قليلًا في حقيقة العلوم ، وجدنا أنها إما جزئية ، وإما كلية ؛ وان العلم الجزئي إنما هو جزئي لأنه يعرض موضوعاً من الموضوعات ، ويبحث عما يعرض له ، من جهة ما هو هو ذلك الموضوع. فإن لم يفعل كذلك ، لم يكن العلم الجزئي جزئياً ، بل دخل كل علم في كل علم ؛ وصار النظر ليس في موضوع مخصوص ، بل في الوجود المطلق . وعندئذٍ يصبح العلم الجزئي علماً كليا ، ولا تعود هناك علوم متباينة فيما بينها ، تفصل الحدود أحدها عن الآخر [١] . ومعنى ذلك ، أن جميع العلوم جزئية ، ماعدا الفلسفة الأولى التي تشمل جميع هذه العلوم المتداخلة فيما بينها ، والتي تنظر في مطلق الوجود .

٢ ـ مبادىء المعرفة

واذا كانت المعرفة العلمية تتبع تسلسلًا معيناً ؛ بحيث يشمل الضيق الأضيق ، والواسع الضيق ، والأوسع الواسع ؛ فان هذا يعني ، أن هناك تسلسلًا موازياً لهذا التسلسل ، وهو خاص بالمبادىء التي تستند اليها هذه العلوم . بيد أن تسلسل المبادىء لايتوقف عند حدّ الفلسفة الأولى ، بل يتتابع ايضاً في قلب الفلسفة الأولى ذاتها . وهذا يعني ، ان مبادىء العلوم تختلف في رتبة تقديم بعضها على بعض ، وفي أن بعضها أجدر بتصدير التعاليم به من بعض [٢] .

وما يصدق على مبادىء العلوم والفلسفة الأولى ، يصدق على كل معرفة اخرى ، مهما كان نوعها ، ومهما كانت مرتبتها من اليقين . ومعنى هذا ، أن اي نوع من التفكير ، لابدّ له من حد نهائي يتوقف عنده ، حيث ينتهي كل تسلسل . وبقدر ماتكون متانة يقين هذا الحد النهائي ، تكون متانة يقين المعرفة القائمة عليه .

---

(١) ابن سينا : البرهان من الشفاء ، ص ٨ .

(٢) ابن سينا : البرهان ، ص ٢٣

أما هـذه المبادىء التي تعتمد عليها كل معرفـة — سواء أكانت علمية أم غير علمية - فهي لدى ابن سينا اربعـة عشر صنفاً ، هي : المخيـلات ؛ المحسوسات ؛ المجربات ؛ المتواترات ؛ الأوليـات ؛ المقدمـات الفطرية القياسات ؛ الوهميات ؛ المشهورات المطلقة ؛ المشهورات المحـدودة ؛ المسلّمات ؛ المشبهات ؛ المقبولات ؛ المشهورات في بادى الرأي غـير المتعقب ؛ المظنونات ظناً [١] .

ان هذه المبادىء تسمى أصولاً موضوعة ومصادرات ؛ وهي التي يكلف المعلّم المتعلّم التسليم بهـا ووضعها ، ليتسنى له أن يبني عليها أموراً اخرى ، تترتب عليها [٢] . بيد أنها ليست كلها في درجة واحدة من اليقين ، عند تدقيق النظر فيها . ان بعضها يستند الى اساس من الأوليات العقلية ، او المقدمات الفطرية القياسات ، او المحسوسات ، أو المجربات ؛ وهذه تحظى بدرجة عالية من اليقين . ولكن بعضها الآخر يستند الى المخيـلات ، أو المتوترات ، أو المشهورات ، أو المسلمات ، أو المشبهات ، أو الوهميـات ، أو المظنونات ، أو المقبولات ؛ وهـذه تحظى بدرجة أقل من اليقين ، وبهذا الصدد ، يقول ابن سينا :

« ... فـان استعمال المقبولات والمشهورات وأمثالهـا ، في طلب اليقين ، مغالطة أو غلط وبلاهة ؛ اذ يمكن أن تكون كاذبـة . امـا الصادقات ، فـاذا لم تكن مناسبة للجنس الذي فيـه النظر ، وكانت خارجية غريبة ، لاتبين سبباً من الجهـة التي بمثلها يقع اليقين العلمي ، وان كان يقع بهـا يقين ما ؛ لأنها لاتدل على علل ما ، اذ العلل المناسبـة للشيء انمـا تعطي صدق النتيجة فقط ، لاضرورة صدقها ؛

(١) ابن سينا : البرهان ، ص ٢١

(٢) ابن سينا : البرهان ، ص ٢١

ولا كمية صدقهـــا . وليس كل حق مناسباً ، وخصوصاً اذا لم يكن ضرورياً [١] ... »

وعلى هذا ، يكون لدينا نوعان من المعرفة : معرفة علمية قائمة على اساس متين من اليقين ، لأن مقدمتها الاخيرة يقينية ؛ ومعرفة غير علمية أقـــل يقيناً ، ولكنها اليقين تتفاوت أيضاً فيما بينها ، في درجات .

---

(١) ابن سينا : البرهان ، ص ٩٥

العلم الكلي

تمهيد ــ العلم والموجود

اذا كان هناك علم ما ، فلأن هناك موجوداً سابقاً على هذا العلم . ومعنى هذا ان كل علم فهو علم بما هو موجود . ولهذا ، كانت العلوم على اختلافها تدور حول الموجودات وأحوالها ، ولواحقها ومبادئها [1]

بيد ان هذه العلوم التي تدور حول الموجودات ولواحقها ، وأحوالها ومبادئها ، هي علوم جزئية . وهناك علم آخر ، يبحث في أمر الموجود المطلق واحواله ولواحقه ومبادئه . وهذا العلم هو العلم الكلي [2] . ان هذا العلم يبحث عن الموجود المطلق ، وينتهي في التفصيل إلى حيث

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ١٩٨ .

(٢) يطلق ابن سينا على هذا العلم ، اسم العلم الالهي ، في كتاب « النجاة » ، جرياً مع عادته في تصنيف العلوم في مطلع حياته الفلسفية . ولكننا رأينا أنه يعدل عن هذا التصنيف في كتابه « منطق المشرقيين » الذي وضعه في أخريات أيامه ؛ ويعد العلم الالهي نفسه ، يستمد مبادئه من العلم الكلي . ونحن ، جرياً مع اجتهادنا السابق لابد لنا من أن نعد هذا العلم غير العلم الالهي ، لنعبر عن آخر تطور لرأي ابن سينا في هذا الصدد .

تبتدىء منه سائر العلوم ، فيكون في هذا العلم ، بيان مبادىء جميع العلوم الجزئية [1] .

وما دام الأمر كذلك ، فما الموجود ؟ يرى ابن سينا ، أنه من العبث محاولة ايجاد تعريف له ؛ اذ أن الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم ؛ لأنه مبدأ اول لكل شرح ، ولا يمكن أن يكون له أي شرح، بل يكفي أن يذكر اسمه ، حتى ترتسم صورته واضحة كل الوضوح في النفس ، دون توسط شيء من الاشياء [2] .

١ — الموجود والموجودات

(١) **اقسام الموجود** : يرى ابن سينـــا ، ان الموجود ينقسم نحواً من القسمة ، الى جوهر وعرض . فما الجوهر ؟ وما العرض ؟ يجيبنا ابن سينا عن ذلك قائـــلاً : « وكل ذات لم يكن في موضوع ، فهو جوهر ، وكل ذات قوامها في موضوع ، فهو عرض [3] » . ولا بد لنـا من تفهم معنى ذلك .

آ — **الجواهر وانواعها** : اذا كان الجوهر ذاتاً لا في موضوع ، فما معنى أن تكون الذات لا في موضوع ؟ لكي نفهم ذلك ، لا بد من فهم معنى كلمة موضوع . والحقيقة، إن معنى هـذه الكلمة ، مقترن بمعنى كلمة محل . فلا بد لنـا اولاً من فهم هاتين الكلمتين معـــاً ، لنعود الى تفهم تعريف الجوهر كما اثبتناه .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٩٨ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٠

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٠

١) **الموضوع والمحل** : لنمهد لكلامنا بالمثال التالي : لنفرض أن لدينا ذاتين اجتمعتا معاً ؛ فاما ان تكون كل ذات منهما مجامعة للذات الاخرى بأسرها ؛ مثل الهيولى والصورة ؛ وإما أن لا تكون ذات كل منهما مجامعة الأخرى بأسرها ، مثل الحائط والوتد .

فاذا كانت كل ذات منهما شائعة بجميع ذاتها في الذات الأخرى ؛ ثم كانت احداهما ثابتة على حالها مع مفارقة الاخرى لها ؛ وكانت احداهما ذات معنى تخلعه على الأخرى ، فتصبح هي واياها موصوفتين به ، مع بقاء احداهما مفيدة والاخرى مستفيدة - فان الذات الثابتة والمستفيدة لذلك المعنى ، تسمى محلاً ، في حين تسمى الأخرى حالة فيها . وفي الحال التي يستغني فيها المحل في قوامه عن الحالّ فيه ، فإنه يدعى موضوعاً [١] . وعليه ، يكون الموضوع هو المحل ؛ ولكن في حال تقوّمه بذاته ، واستغنائه في ذلك عن الحالّ فيه .

٢) **حقيقة الجوهر** : ومما سلف ، يمكننا ان نقول : ان الجوهر موجود لا في موضوع ؛ والموجود لا في موضوع لا يقترن وجوده بوجود المحل الذي يكون فيه ، وان كان هذا المحل قائماً بنفسه بالفعل مقوّماً لها . ولكن ، هذا لايمنع أن يكون الجوهر في محل ، دون أن يقوّم هذا المحل الا به بالفعل ؛ فليس كونه في محل ، يعني أنه في موضوع [٢] ؛ ما دام الموضوع محلاً متقوّماً لما يحل فيه ، والمحل غير متقوم بذاته ، بل بما يحل فيه [٣] .

وعليه ، فان الجوهر هو الموجود لا في موضوع ، لأنه متقوم

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٠ .
(٢) ابن سينا : رسالة في الحدود ، ص ٨٨
(٣) ابن سينا : رسالة في الحدود ، ص ٨٤

بذاته ، ولا حاجة به الى مقوّم يقومه مثل الموضوع ؛ ولكنه يستطيع أن يقوم المحل الذي يحل فيه .

ومعنى هذا ، ان الشيء قد يكون في محل ، دون أن يمنعه ذلك من أن يكون جوهراً ، اعني لا في موضوع ، بيد أن ذلك انما يكون اذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوماً به ، لا متقوماً بذاته ؛ ثم يكون مع هذا مقوماً له . وعندئذ ، نطلق عليه اسم الصورة [1] .

فاذا انضاف الى ذلك ، أن هذا المحل المتقوم بالصورة ، لايمكن أن يستغني في قوامه عنها ، اطلقنا عليه اسم الصورة المادية [2] ومعنى هذا ؛ ان الفارق بين الصورة والصورة المادية ، يرتد الى امكان استغناء المحل في قوامه عن الصورة ، او عدم امكان استغنائه عنها .

والحقيقة ، ان كل جوهر ليس في موضوع ، فهو إما أن لا يكون في محل أصلاً ، وإما أن يكون في محل . وقد اطلقنا عليه اسم الصورة المادية ، في الحالة التي يكون فيها في محل ، ويكون فيها ذلك المحل غير مستغنٍ في قوامه عنه .

اما في الحالة التي لا يكون الجوهر فيها في محل اصلاً ، فهو إما أن يكون له المحل من نفسه ، وإما ان يكون له المحل من غيره ؛ في الحالة الاولى ، لا بد له من ان يكون هو والمحل شيئاً واحداً بسيطاً ، بحيث لا يكون فيه أي تركيب ؛ وعندئذ نطلق عليه اسم

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٠

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٠

الهيولى المطلقة . وفي الحالة الثانية ، لا بد له من ان يكون شيئاً مغايراً للمحل الذي هو فيه ؛ وعندئذ ، قد يكون مركباً وقد يكون غير مركب . في الحالة التي يكون فيها مركّباً ، يكون جسماً مركباً من مادة وصورة جسمية ، كما هو شأن أجسامنا . أما في الحالة التي لا يكون فيها مركباً ، فانه يكون جوهراً مفارقاً مثل النفس والعقل ؛ ونحن نطلق عليه حينذاك اسم الصورة المفارقة (١).

ب - **الاعراض وانواعها** : وتقترن بالجواهر أعراضها . ويختلف العرض عن الجوهر بأنه ما كان قوام ذاته في موضوع . واذا كان الجوهر متقوماً بذاته وليس في موضوع ؛ فمعنى هذا ، ان كل ما ليس بجوهر فهو عرض . ومن هنا تنشأ عدة معان أخرى لكلمة عرض من ناحية اولى ؛ كما يمكن تصنيف هذه الأعراض في زمر ، هي المقولات ، من ناحية اخرى .

١) **معاني العرض** : يعرّف لنا ابن سينا العرض بعدة تعريفات . يبدؤها بقوله : « العرض اسم مشترك » ؛ وهو يعني بذلك ، انه لا يطلق على شيء بعينه ، بل على جملة اشياء تشترك فيما بينها بصفة من الصفات . ثم لا يلبث أن يسرد علينا هذه التعريفات المختلفة ، وهي :

اولا – يقال عرض لكل موجود في محل ، مثل وجود الصورة في المحل ، ومثل حركة الارض الى اسفل ، أو الى اعلى .

ثانياً – يقال عرض لكل موجود في موضوع ، مثل حركة الارض الى أسفل ، أو الى أعلى .

ثالثاً – يقال عرض للمعنى المفرد الكلي ، المحمول على كثيرين

---

(١) ابن سينا ؛ النجاة . ص ٢٠٠ – ٢٠١ .

حملاً غير مقوّم ، وهو العرضي ؛ مثل الابيض الذي يحمل على النفس والثلج ؛ ومثل حركة الارض الى اسفل ، أو حركتها الى أعلى .

رابعاً – يقال عرض لكل معنى موجود للشيء ، خارج عن طبعه ؛ مثل حركة الارض الى فوق ، وحركة القاعد في السفينة .

خامساً – يقال عرض لكل معنى يحمل على الشيء ، لأجل وجوده في آخر يقارنه ، مثل حركة الارض الى فوق .

سادساً – يقال عرض لكل معنى ، وجوده في أول الأمر لا يكون ؛ مثل حركة الاوض الى فوق ؛ وحركة القاعد في السفينة [1] .

وهذه المعاني جميعها ، تشترك فيما بينها ، بأن العرض شيء طارىء يطرأ على شيء آخر ، وبإمكانه أن لا يطرأ عليه . اما الشيء الآخر الذي يطرأ عليه ، فهو الجوهر .

٢) **تصنيف الاعراض** : اذا كان العرض اسماً مشتركاً يطلق على أشياء كثيرة ، فمعنى هذا ، ان هناك زمراً تضم هذه الاشياء . وهذه الزمر هي مقولات ارسطو ، التي يقتبسها ابن سينا كما هي :

وهذه المقولات عشر ، احداها مقولة الجوهر ؛ والتسع الباقية متعلقة بالاعراض ، وهي :

اولاً – الكم مثل الطول والقصر ، مثل الصغر والكبر .

ثانياً – الكيف ، مثل اللون والشكل .

---

(١) ابن سينا : رسالة في الحدود ، ص ٨٨ – ٨٩ .

ثالثاً – الاضافة ، مثل ابن واب ، مثل نصف وربع .

رابعاً – الاين ، مثل البيت والسوق .

خامساً – المتى ، مثل الأمس والغد .

سادساً – الوضع ، مثل جالس وواقف .

سابعاً – الملك ، مثل شاكي السلاح ، ومرتدي الوشاح .

ثامنا – الفعل ، مثل الكتابة والقراءة .

تاسعاً – الانفعال ، مثل مكتوب ومقروء[1] .

فاذا عددنا « الانسان » جوهراً ، كان عرضة لطروء هذه الاعراض عليه . فهو من ناحية الكم ينمو ؛ ومن ناحية الكيف يزداد سمرة أو يتغير شكله ؛ ومن ناحية الاضافه له أب وقد يصبح له ابن ؛ ومن ناحية الأين كائن في بيته أو حانوته ؛ ومن ناحية المتى يقوم بعمله اليوم ، او قام به بالأمس ؛ ومن ناحية الوضع إما واقف وإما جالس واما مضطجع ؛ ومن ناحية الملك شاكي السلاح ومرتدي اللباس ، ومن ناحية الفعل يقرأ أو يكتب ؛ ومن ناحية الانفعال مضروب او ملطوم .

وعلى هذا النحو ، تكون جميع الأعراض لاحقة بالجوهر ، وطارئة عليه .

(٢) **ترتيب الموجودات** : وبعد هذا ، يمكننا ان نتساءل : ما مرتبة الجوهر والاعراض في الوجود ؟ وايها يتمتع بقسط اوفى في

---

(١) ذكر ابن سينا هذه المقولات في طبيعيات « النجاة » ، عند كلامه عن الحركة ، ص ١٠٦ - ١٠٧ . ولكنه لخص المقولتين الاخيرتين في مقولة واحدة « ان يفعل » .

سلم الوجود ؟ هل جميع الجواهر في مرتبة واحدة ؟ وهـل جميع الأعراض في مرتبة واحدة اخرى ؟

لنلاحظ بادىء ذي بدء ، ان مرتبة الجواهر في الوجود اسمى من مرتبة الاعراض ؛ وذلك لان الاعراض ملحقة بالجواهر ، في حين ان الجواهر قائمة بذاتها . ولنلاحـظ ايضاً ، ان ادنى جوهر في مرتبة الوجود يظل اعلى مرتبة من اعلى عرض في سلم الأعراض [1] .

آ - **مراتب الجوهر** : قبل أن نتطرق الى الكلام في مراتب الجواهر ، نرى لزاماً علينا أن نشير الى أن الجواهر على نوعـين ؛ جـواهر في اجسام ، وجواهر ليست بأجسام . والجواهر التي ليست بأجسام ، أولى بالوجود من الجواهر التي هي أجسام ، ما عدا الهيولى التي تأتي في مرتبة أدنى من مرتبة الجسم [2] . وعليه ، تكون مراتب الجواهر كما يلي :

١) **الجواهر المفارقة** : يمكننا أن نضع الجواهر المفارقة في قمة الوجود ؛ فهي – كما يرى ابن سينا – أول الموجودات في استحقاق الوجود [3] .

وهذه الجواهر المفارقة ليست أجساماً ولا اجزاء في أجسام . ومع ذلك ، فلا بدّ من وجودها ؛ فالأجسام واجزاؤها معلولة ؛ وكل معلول لا بدّ له من علة . ولهـذا فانه لا بدّ للأجسام وأجزائها من أن تنتهي في أسباب وجودها ، الى علل غير مقارنة ؛ وهـذه العلل جواهر مفارقة [4] .

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٨ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٨ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٨ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٨ .

بيد أن الجواهر المفارقة اذا كانت في قمة الوجود ، فهذا لايعني أنها جميعاً في مرتبة واحدة ؛ بل ان بعضها أعلى مرتبة من بعض ، في سلّم الوجود[1] . ولهذا ، كانت العقول المفارقة في مراتب متفاوتة في الوجود وكان بعضها علة لبعض .

١) **الصور** : أما الصور ، فتأتي في المرتبة الثانية بعد الجواهر المفارقة[2] . وهي أعلى مرتبة من الجسم ؛ لأنها علة وجود الجسم ، ووجودها فيه ليس وجود جزء من أجزائه ، ولكن وجود المقوم الذي يقومه ، فلا يصح وجوده دونها ، على أي نحو كان[3] .

كما أن الجواهر المفارقة ليست كلها في مرتبة واحدة ؛ كذلك الصور ، فانها ليست في مرتبة واحدة ، بل ان بعضها أعلى مرتبة من بعض في سلّم الوجود[4] .

٣) **الأجسام** : وتأتي الاجسام في المرتبة الثالثة ، بعد الجواهر المفارقة والصور ؛ وهي في ذلك سابقة على الهيولى . والحقيقة ، أن الهيولى لا توجد الا في الجسم ، فهو الذي يهبها الوجود . وليس هذا فحسب : بل ان الجسم يحظى بوجود الصورة فيه : والصورة أكمل من الهيولى[5] .

والأجسام شبيهة بالجواهر المفارقة والصور ، من حيث أنها ليست

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٨ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٨ .

(٣) ابن سينا : رسالة في الحدود ، ص ٨٣ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٨ .

(٥) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٨ .

جميعاً في مرتبة واحدة من الوجود ؛ بل هي مثلها ، بعضها أعلى مرتبة من بعض [1] .

٤) **الهيولى** : أما الهيولى فتأتي في المرتبة الرابعة ، بعد الجواهر المفارقة والصور والأجسام . وهي ، وان كانت سبباً للجسم ، فانها في الحقيقة ليست سبباً له يعطيه الوجود [2] ؛ فهذا السبب يعزى الى الصورة ، عند التحقيق . أما الهيولى فليست الا محلاً لنيل الوجود [3] ؛ ووجودها بالفعل انما يحصل لقبول الصورة الجسمية ؛ وذلك لقوة فيها قابلة لتلقي الصور . اما هي في ذاتها ، فليس لها صورة تخصها الا معنى القوة [4].

والهيولى على أنواع ؛ وانواعها – مثل الجواهر المفـارقة والصور والاجسام – ليست جميعاً في مرتبة واحدة من الوجود ؛ بل ان بعضها اعلى مرتبة من بعض [5] .

ب – **مراتب الاعراض** : واذا هبطنا من عالم الجواهر الى عالم الأعراض ، وجدنا انفسنا وجهاً لوجه أمام العالم الطبيعي . والحقيقة ، أن الأعراض انما تطرأ على الأجسام المتحيّزة والصور غير المفارقة من الموجودات ، فتغير من أحوالها كمّاً وكيفاً ، أيناً ووضعاً ، فعـلًا وانفعالاً [6] ، الخ ...

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٨ .
(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٨ .
(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٨ .
(٤) ابن سينا : رسالة في الحدود ، ص ٨٣ – ٨٤ .
(٥) ابن سينا : النجاة، ص ٢٠٨ .
(٦) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٠٨ .

ويمكننا أن نقسم هذه الاعراض، من حيث مراتب الوجود، الى قسمين، أحدها أعلى مرتبة في سلم الوجود من الآخر. فالاعراض اما قارة واما غير قارة؛ والقارة منها أعلى مرتبة في الوجود من غير القارة منها؛ اذ أن غير القار انما يستمد وجوده من القار وبتوسطه. واذا كان الزمان والمتى هما في اصل كل ما هو غير قار، فان مايطرآن عليه، لا بد له من أن يكون في أقصى مراتب الوجود وأخسها؛ ولا يمكن له أن يكون سبباً لشيء من الاشياء البتة[1]، فالزمان ليس الى هيئة عارضة[2]، والنسبة اليه ليست الا عارضاً؛ اذ من شأن الزمان أن يكون في موضوع، مع امكان مفارقة الموضوع له، وامتناع وجوده بهذه المفارقة[3].

وما قلناه عن الزمان من حيث أنه عرض لا وجود له الا بموضوعه، يمكننا أن نقوله أيضاً عن الاضافات والاوضاع، والفعل والانفعال، والجدة والكون في المكان. فهي جميعاً أعراض؛ اذ من شأنها أن تكون في موضوع؛ حتى اذا فارقها الموضوع، امتنع عليها الوجود[4].

ومع ذلك، انما يقع الشك في مقولتي الكم والكيف[5].

---

(١) ابن سينا : النجاة، ص ٢٠٨ – ٢٠٩.

(٢) ابن سينا : النجاة، ص ٢٠٩.

(٣) ابن سينا : النجاة، ص ٢٠٩.

(٤) ابن سينا : النجاة، ص ٢٠٩.

(٥) ابن سينا : النجاة، ص ٢٠٩.

٤ ــ العلل والمعلولات

حينما تكلمنا عن الجواهر والأعراض ، وجدنا مفهومي العلة والمعلول ضروريين لفهم التغيرات الطارئة على الموجودات . بيد أننا لم نبسط القول في ذلك ، وانما نوّهنا به بقدر مايسمح به المقام . ولهذا ، لابدّ لنا من العودة ثانية الى هذين المفهومين ، لنحدّد أهميتها في فلسفة ابن سينا .

( ) **العلل وعددها** : يرى ابن سينا ان العلل أربع . بيد أنه يكتفي في « منطق النجاة » بذكر هذه العلل الأربع [١] ، في حين انه في « إلهيات النجاة » يفرّع منها عليين أخريين ، فيصبح مجموعها جميعاً ستاً [٢] . غير أنه من الأهمية بمكان ، ان نشير الى ان هاتين العلتين المضافتين ليستا علتين اساسيتين ، بل علتين فرعيتين فقط [٣] .

آ ــ **العلل الاربع** : أما العلل الاربع ، كما وردت في « منطق النجاة » ، فهي الآتية :

١) **العلة الفاعلة** : وهي العلة التي يكون بها الفاعل فاعلاً ومبدأ حركة ؛ مثل كون النجار علة للكرسي ، والأب علة لابنه .

٢) **العلة المادية** : وهي العلة التي يلجأ اليها الفاعل لكي يكون فاعلاً ، ودونها لا يمكن للشيء أن يكون ، ولا أن يقبل الماهية التي يعطيه الفاعل إياها ؛ مثل الخشب في صناعة الكرسي ، ودم الطمث في انجاب الأبناء .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٨٣ – ٨٤ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١١ – ٢١٢ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٢ .

٣) **العلة الصورية** : ويقال علة للصورة بما هي شيء مكوّن ؛ اذ أن اقتران الصورة بالمادة ، هو علة تكوّن الشيء . والحقيقة ، أن صورة الكرسي في ذهن النجار ، هي التي تحققت أثناء الفعل في الخشب ، فاتخذ صورة الكرسي بالفعل .

٤) **العلة الغائية** : ان الغاية من الشيء علة ايضاً ؛ فما لأجله يكون الشيء ، لابدّ له من أن يكون علة في إعطاء الشيء صورة معينة . والحقيقة ، ان الغاية من الكرسي هي الجلوس عليه ؛ وهذه الغاية هي التي جعلت الفاعل يصنعه ، ثم يصنعه على هذا الشكل او ذاك ؛ كذلك البيت ، فالكن هي الغاية منه (١) .

ب - **العلل الست** : أما هذه العلل الاربع ، فانها تصبح في « إلهيات النجاة » ستاً . يقول ابن سينا :

« فتكون العلل ١ - هيولي للمركب ، و ٢ - صورة للمركب ، و ٣ - موضوعاً للعرض ، و ٤ - صورة للهيولي ، و ٥ - فاعلاً ، و ٦ - غاية (٢) » .

ثم يردف ذلك بقوله :

« ويشترك الهيولى للمركب والموضوع للعرض ، بأنهما الشيء الذي فيه قوة وجود الشيء . وتشترك الصورة للمركب والصورة للهيولى ، بأنه ما به يكون المعلول موجوداً بالفعل ، وهو غير مباين (٣) . »

جـ - **رد العلل الى أربع** : ومعنى هذا ، انه بالامـكان رد

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٨٣ .
(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١١ - ٢١٢ .
(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٢

هذه العلل الست الى الاربع الاولى . وهذا ما فعله استاذنا الدكتور جميل صليبا في كتابه « دراسة في فلسفة ابن سينا الميتافيزيقية [1] » . يقول :

« وبكلمة موجزة ، يمكننا أن نجد لدى ابن سينا ستة انواع من العلل ، ١ – العنصر ، ونعني به الهيولى للمركب ، ٢ – الصورة للمركب ، ٣ – الموضوع للعرض ، ٤ – الصورة للهيولى ، ٥ – الفاعل ، ٦ – الغاية . بيد ان الهيولى للمركب تشترك مع الموضوع للعرض ؛ لأنهما معاً علتان بالقوة للشيء الذي يحدثانه . كذلك ، فان صورة الجسم المركب تشترك مع الصورة للهيولى ، لانهما معاً علتان بالفعل . ويمكننا أن نلخص ما سبق بالقائمة التالية :

١ – العلة المادية ، وتشمل :

آ – الهيولى للمركب ؛ ب – الموضوع للعرض .

٢ – العلة الصورية ، وتشمل :

آ – الصورة للمركب ؛ ب – الصورة للهيولى .

٣ – العلة الفاعلة .

٤ – العلة الغائية [2] » .

(٢) **علاقة العلة بالمعلول** : العلة مبدأ ؛ والمبدأ كل مايكون قد استتم له وجود في نفسه ، اما عن ذاته ، واما عن غيره ؛ ثم يحصل عنه وجود شيء آخر ، ويتقوم به [3] . وهذا الذي يحصل عنه ويتقوم به ، هو ماندعوه معلولاً له . ومعنى هذا ، ان هناك علاقة معينة بين

---

(١) Etude sur la Métaphysique d ' Avicenne . Les Presses Universiaires de France , paris 1924

(٢) الدكتور جميل صليبا : دراسة في فلسفة ابن سينا الميتافيزيقية ص ٧٥ – ٧٦ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١١ .

العلة والمعلول ؛ وهذه العلاقة لاتتخذ لهـا شكلاً واحداً ، بل اشكالاً مختلفة . ومن ذلك ، ان العلة اما ان تكون جزءاً من المعلول ؛ واما ان لاتكون جزءاً منه (١) .

آ - **حينما تكون العلة جزءاً من المعلول** ، يكون المعلول إما بالقوة وإما بالفعل . في الحالة الأولى ، تكون العلاقة بين العلة والمعلول ، علاقة الهيولى بالمركب ؛ وفي الحالة الثانية ، علاقة الصورة بالمركب .

١) **حينما يكون المعلول بالقوة** ، تكون علاقة العلة بالمعلول علاقة الهيولى بالمركب ؛ وعندئذ ، فان العلة تكون بالفعل جزءاً من المعلول ؛ ولكن ، دون أن يؤدي وجودها الى وجود المعلول بالفعل ، والذي هو مركب .

في هذه الحال ، يكون العنصر علة ، ويكون الشيء المركب منه معلولاً . لكن وجود العنصر لايؤدي حتما الى صدور الشيء المركب منه ، كصدور المعلول عن علته . ويمكننـا أن نضرب الخشب للسرير مثالاً على ذلك . فانه قد يوجد الخشب ، دون أن يؤدي وجوده الى حصول السرير .

وبذلك نرى ، أن المعلول يكون بالقوة ، حينما تكون العلية بين الهيولى والمركب .

٢) **حينما يكون المعلول بالفعل** ، تكون علاقة العلة بالمعلول علاقة الصورة بالمركب ؛ وعندئذ ، فان العلة تكون بالفعل جزءاً من المعلول ؛ ثم لايلبث أن يؤدي وجودها بالفعل ، الى وجود معلولهـا بالفعل ، والذي هو مركب أيضاً .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١١ .

في هذه الحال ، تكون الصورة هي العلة ، ويكون الشيء المركب معلولاً . وعندئـــذ ، لابدّ لوجود الصورة من أن يؤدي حتما الى أن يصبح المركب معلولاً لها . ويمكننا أن نضرب الشكل والتأليف للسرير مثلًا على ذلك . فانه يكفي أن توجـــد صورة السرير ، حتى يحصل السرير بالضرورة (١) .

وبذلك نرى ، أن المعلول يكون بالفعل ، حينما تكون العلية بين الصورة والمركب .

ب – **حينما لا تكون العلة جزءاً من المعلول** ، فهي امـا أن تكون ملاقيه لذات المعلول ، واما أن تكون مباينة لها .

١) **فاذا كانت العلة ملاقية لذات المعلول** ، فامـا أن تكون الأهمية للعلة ، وينعت المعلول بهـــا ؛ واما أن تكون المعلول ، وتنعت العلة به .

فاذا نعت المعلول بالعلة ، تكون علاقة العلة بالمعلول ملاقاة بين الصورة والهيولى (٢) . وعندئـذ ، لاتكون العلة جزءاً من المعلول . ولكن ، لابدّ من حصول المعلول عند ملاقاة العلة . ويمكننا أن نضرب ملاقاة الخشب لصورة الكرسي ، والحجر لصورة ارسطو ، مثـالين على ذلك . إن مجرد ملاقاة صورة الكرسي للخشب ، أو الحجر لصورة ارسطو ، لابدّ لها من أن تؤدي الى وجود الكرسي ، أو تمثال ارسطو . وبما أن الغلبة للصورة (للعلة) هنا ، فاننا ننعت الهيولى (المعلول) بها .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١١ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١١ .

وبذلك نرى ، أن المعلول ينعت بالعلة ، حينما تكون العلية ملاقاة بين الصورة والهيولى .

فاذا نعتت العلة بالمعلول ، تكون علاقة العلة بالمعلول ملاقاة بين الموضوع وأحد الأعراض (١) . وهنـــا لاتكون العلة أيضاً جزءاً من المعلول ؛ ولكن ، لابد من حصول المعلول عند ملاقاة العلة ، مع نعت العلة بالمعلول . ويمكننا أن نضرب ملاقاة اللون الابيض للخشب ، مثالاً على ذلك . في هذه الحال ، يمكننا أن ننعت الخشب بالابيض .

وبذلك نرى ، أن العلة تنعت بالمعلول ، حينما تكون العلية ملاقاة بين الموضوع والعرض .

٢) **واذا كانت العلة مباينة لذات المعلول** ، فهي اما أن تكون علة فاعلة ، واما أن تكون علة غائية (٢) .

أما العلة الفاعلة فتكون مباينة لمعلولها ، وتسبقه في الزمان . انها ليست الغاية التي من أجلها يوجد المعلول ، بل هي ماينتج عنه المعلول . وابن سينا حينما يقول : ان العلة الفاعلة مباينة لمعلولها ، فهو انمـا يريد أن يقول : انها خارجة عنه . فالفاعل والقابل (قد) يتقدمان المعلول بالزمان : والقـــابل دائما أخس من المركب ، في حين أن الفاعل مفيد لا مستفيد (٣) .

وأما العلة الغائية فتكون مباينة لمعلولها ، وتتأخر عنه في حصول

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١١ .

(٣) ابن سينا . النجاة ، ص ٢١١ .

(١) ابن سينا . النجاة ، ص ٢١٢ ؛ وايضاً ، **جميل صليبا : دراسة** ، ص ٧٤ .

الوجود . والغاية – بما هي شيء [1] – تتقدم سائر العلل ؛ وهي علة العلل في أنها علل . بيد أنها – بما هي موجودة في الاعيان – قد تتأخر . واذا لم تكن العلة الفاعلة هي بعينها العلة الغائية ، كان الفاعل متأخراً في الشيئية عن الغاية . وذلك ، لأن سائر العلل انما تصير عللا بالفعل ، لاجل الغاية ؛ وليست هي لاجل شيء آخر . وهي توجد أولاً نوعاً من الوجود ، فتصير العلل عللاً بالفعل . واذا أنعمنا النظر قليلا ، وجدنا أن الغاية هي الفاعل الاول والمحرك الاول في كل شيء ؛ فالطبيب يفعل والبرء هو الغاية المحركة لإرادته ، بل ان صورة البرء هي الغاية من صناعة الطب التي في النفس [2] .

جـ – **ملاحظة وتعقيب** : تكلمنا عن علاقة العلة بالمعلول ، ونحن نتصور العلل ستاً . بيد أننا رأينا أن هذه العلل يمكن ردها الى أربع ، هي : العلة المادية ، والعلة الصورية ، والعلة الفاعلة ، والعلة الغائية . ولا شك أنه ينبغي لنا هنا أيضاً ، أن نرى كيف يمكن تصور هذه العلاقات ، حينما نتصور العلل أربعاً فقط .

١) **حينما تكون العلة مادية** ، فان علاقة العلة بالمعلول اما ان تكون علاقة جزء بكل ، واما علاقة كل بكل .

آ) حينما تكون العلاقة علاقة جزء بكل ، تكون العلاقة بين

---

(١) لكي نفهم ما يقصده ابن سينا بكلمتي شيء وشيئية ، لابد لنا من ان نضع نصب أعيننا عباراته التالية . « ومن البين أن الشيئية غير الوجود في الاعيان ، فان المعنى له وجود في الاعيان ، ووجود في النفس ، وأمر مشترك فذلك المشترك هو الشيئية – النجاة ، ص ٢١٢ » .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٢ ، وايضاً ، جميل صليبا : دراسة ، ص ٧٤ .

الهيولى والمركب ، ويكون المعلول بالقوة ؛ مثل الخشب والسرير .

ب) حينما تكون العلاقة علاقة كل بكل ، تكون العلاقة بين الموضوع والعرض ، وتنعت العلة بالمعلول ؛ مثل الخشب واللون الابيض .

٢) **حينما تكون العلة صورية** ، فان علاقة العلة بالمعلول تكون أيضاً اما علاقة جزء بكل ، واما علاقة كل بكل ؛ ولكن ، على نحو مخالف ، من حيث القوة والنعت .

آ) حينما تكون العلاقة علاقة جزء بكل ، تكون العلاقة بين الصورة والمركب ، ويكون المعلول بالفعل ، مع ملاقاة العلة لذات المعلول ، مثل الشكل والتأليف للسرير .

ب) حينما تكون العلاقة علاقة كل بكل ، تكون العلاقة بين الصورة والهيولي ، وينعت المعلول بالعلة ؛ مع ملاقاة العلة لذات المعلول مثل الكرسي والخشب .

(٣) **حينما تكون العلة فاعلة** ، فان علاقة العلة بالمعلول ، تكون بين الفاعل وما ينتج عن فعله ، ويكون المعلول بالفعل ، مع مباينة العلة المعلول ، مثل البناء والبيت .

(٤) **حينما تكون العلة غائية** ، فان علاقة العلة بالمعلول ، تكون بين الغاية وتحقيق هذه الغاية بالفعل ، ويكون المعلول بالفعل ، مع مباينة العلة للمعلول ، مثل البيت والكن .

(٣) **مراتب العلل** : بيد أن العلل تختلف في مراتبها ايضاً ، من حيث قربها من معلولاتها وبعدها عنها ، أي من حيث قربها وبعدها من الاجسام الطبيعية .

ويرى ابن سينا ، أن الهيولى والصورة هما أقرب علتين من الأجسام الطبيعية .

أما العلة الفاعلة فتأتي فيما بعد من حيث مرتبتها ، اذ أن الفاعل اما أن يكون علة للصورة وحدها ، واما ان يكون علة للصورة والمادة معاً . وفي هذه الحال ، لا بدّ له ايضاً ، من ان يصير علة للمركب منهما - علة للجسم الطبيعي - بتوسط كونه علة لهما معاً .

واما العلة الغائية ، فتأتي في المرتبة الاخيرة . والحقيقة ، ان الغاية انما تكون قبل كل شيء ، علة لكون الفاعل فاعلاً . ثم تنتقل - بفعل الفاعل - لكي تكون علة اما للصورة وحدها ، وأما للصورة والمادة معاً ، ومن ثمة للمركب منهما [1] .

٣ ــ القوة والفعل

حينما تكلمنا عن العلل والمعلولات ، وجدنا أن بعض المعلولات يكون بالقوة ، وبعضها الآخر يكون بالفعل . كما وجدنا أن العلل المادية والصورية والفاعلة انما تخرج الى الفعل من أجل الغاية التي هي علة العلل . وهذا ما يجعلنا نرى لمفهومي القوة والفعل أهمية كبيرة في فلسفة ابن سينا ، وان كان يتابع في ذلك مذهب المعلم الأول .

(١) **معنيا القوة عامة** : يرى ابن سينا أن لفظ القوة مدعاة للوقوع في الخطأ . وذلك لأن الانسان قد يخلط بين معنيين لها ، معنى يتضمن معنى القوة الفعلية ، ومعنى يتضمن معنى القوة الانفعالية :

آ - **معنى القوة الفعلية** : أما المعنى الأول فيعني القوة على الفعل [2] ؛ أي أن القوة تكون بمعنى القدرة والاستطاعة ؛ مثل قوة

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٣ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٤ .

الانسان على تسلق الجبال ، أي مقدرته على هذا التسلق .

ب ـ **معنى القوة الانفعالية** : أما المعنى الثاني فيعني بالقوه غير ما يعنيه المعنى الاول . انه يعني القوة المقابلة لما بالفعل [1] ، أي ما يمكن تحققه قبل تحققه (الامكان) ، مثل وجود الشجرة في البذرة قبل صيرورتها شجرة . ان الشجرة تكون في البذرة بالقوة ، حتى اذا ألقيت في أرض صالحة ، ونبتت ونمت ، أصبحت شجرة بالفعل .

جـ ـ **التفريق بين المعنيين** : ويمكننا أن نجد فروقاً ثلاثة بين المعنيين :

١) اما الفارق الاول ، فيتطرق الى معنى الترافق في الوجود ، أو عدم الترافق فيه . ان القوة الفعلية تبقى موجودة أثناء الفعل [2] ؛ فالانسان عند تسلق الجبال ، يظل محتفظاً بقوته على تسلقها ، ولا يفقد هذه القوة بمجرد القيام بالفعل . في حين أن القوة الانفعالية لا تكون موجودة الا مع عدم الذي هو بالفعل [3] ؛ حتى اذا تحققت لم تعد موجودة وجود قوة بل وجود فعل . ان البذرة بمجرد تحولها الى شجرة بالفعل ، لم تعد شجرة بالقوة .

٢) الفارق الثاني يتعلق بالموصوف الذي نصفه بالقوة . ان القوة هنا ـ بمعناها الفعلي ـ تستخدم في وصف المبدأ المحرّك [4] ، فتكون

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٤ .
(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٤ .
(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٥ .
(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٥ .

في أصل الحركة . مثل قذفي للكرة بقوة ساعدي ؛ ان قوة ساعدي هي المبدأ المحرك الذي قذف بالكرة . في حين أن القوة هنا ـ بمعناها الانفعالي ـ انما تستخدم في وصف المنفعل [١] ، فتكون في اصل انفعاله حينما ينتقل الى الفعل . مثل قوة الطفل على القراءة والكتابة ، قبل تعلم القراءة والكتابة ؛ فان القوة لا تصبح بالفعل إلا بطريق الانفعال ، وهو التعلم هنا .

٣) ثم ان الفارق الثالث بين المعنيين يدور حول النسبة والكمال . ان القوة بمعناها الفعلي ـ في هذا الصدد ـ انما يكون فعلها نسبة معينة الى مبدأ لا ينفعل ، سواء أكان هذا الفعل استحالة او كوناً او حركة [٢]. والحقيقة ، ان القوة التي ابذلها في قذف الكرة تظل نسبة معينة من مبدأ الحركة الذي لا ينفعل بقوتي . وقل الشيء ذاته بالنسبة الى الكون والاستحالة . في حين أن القوة بمعناها الانفعالي ـ في هذا الصدد ـ انما يوصف فعلها بكمال الوجود ، بل باكمل نحو من الوجود الحاصل ؛ وان كان انفعالا او حالا [٣] . والحقيقة ، ان القوة التي في البزرة حينما تتحقق ، تحمل في فعلها اكمل نحو من الوجود ، لكي تحصل عنه الشجرة ، وتصل الى غاية نمائها .

(٢) **القوة والفعل والانفعال** : اذا كانت البذرة تصبح شجرة بانتقالها من القوة الى الفعل ، فمعنى ذلك أن القوة تحمل في ذاتها معنى التغير . والحقيقة ، أن القوة تقال لمبدأ التغير في آخر ، من حيث هو

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٥ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٥ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٥ .

آخر ؛ ومبدأ التغير يكون على نحوين ، فهو إما يكون في المنفعل ، وإما يكون في الفاعل [1] . وسنتكلم عن كل نحو من هذين النحوين :

آ ـ **القوة الانفعالية** : تدعى قوة المنفعل قوة انفعالية أيضاً . وهي قوة قد تكون محدودة نحو شيء واحد ، او نحو شيئين معاً ، او نحو جميع الاشياء ، أو نحو الضد وضده .

١) وتكون قوة الشيء محدودة نحو شيء واحد ، مثل قوة الماء على قبول شكل الإناء الذي يوضع فيه ؛ فكما يكون شكل الاناء ، يكون شكل الماء الموضوع فيه . بيد أن الماء اذا كانت له قوة قبول الشكل ، فليست له قوة حفظه بما هو ماء [2] .

٢) وخلافاً لذلك ، نجد ان الشمع له قوة قبول الشكل وقوة حفظه [3] . اذ أننا اذا أخذنا قطعة من الشمع ، ووضعناها في قالب له صورة الحصان ، فانها تتقبل هذه الصورة . ولكنها فضلاً عن ذلك تحتفظ بها أيضاً .

٣) بيد أن الهيولى فيها قوة لتقبل جميـــع الامور ؛ ولكن ، بتوسط شيء دون شيء [4] فالهيولى هي كل شيء من شأنه أن يقبل كمالاً ما ، وأمراً ليس فيه ، فيكون بالقياس الى ما ليس فيه هيولى ، وبالقياس الى ما فيه موضوع [5] . فالجسم الطبيعي قد يقبل صورة الانسان وصورة الحيوان ، وصورة النبـات ، وصوراً كثيرة اخرى لاتحصى ؛ ولكنه حينما يقبل احداها تنعدم الاخرى جميعاً .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٤ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٤ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٤ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٤ .

(٥) ابن سينا : رسالة الحدود ، ص ٨٤

٤) زد على هذا وذاك ، أن الشيء قد تكون فيه قوة انفعالية لقبول الضدين ؛ فالشمع فيه قوة لأن يتسخن ولأن يتبرد [١] .

ب - **القوة الفعلية** : تدعى قوة الفاعل قوة فعلية أيضاً ؛ وهي قد تكون محدودة نحو شيء واحد ، أو نحو أشياء كثيرة ؛ وقد تكون على كل شيء ؛ وقد تكون على الضدين :

١) تكون القوة الفعلية محدودة نحو شيء واحـد ، مثل قوة النار على الاحراق فقط [٢] ؛ اذ أن فعلها الاساسي هو الاحراق .

٢) وقد تكون القوة الفعلية ليست محدودة نحو شيء واحـد فقط ، بل تتعداه الى اشياء كثيرة اخرى . وذلك مثل قوة الاشخاص المختارين على الاختيار لأمور كثيرة مختلفة [٣] . ان الواحد منهم يستطيع أن يختار العمل والطعام والكلام الخ ...

٣) وقد يكون في بعض الاشياء قوة على كل شيء ؛ ولكن بتوسط شيء دون شيء [٤] . وذلك مثـــل قوة الانسان على النمو والتغذي والحركة والنطق الخ . . . بتوسط النفس النباتية أو الحيوانية أو الانسانية .

٤) وقد تكون القوة الفعلية على الضدين جميعاً ، كقوة الاشخاص المختارين أيضاً [٥] ؛ فان الواحد منهم يستطيع أن يفعل الخير والشر ، الحسن والقبيح ، الصدق والكذب ، الخ ...

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٤ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٤ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٤ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٤ .

(٥) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٤ .

(٣) **القوة واثباتها** : كل جسم يصدر عنه فعل من لافعال ، إما أن يصدر عنه بقوة ذاتية فيه ، وإمـــا أن يصدر عنه قسراً بقوة ليست فيه [١] فان كان الفعل صادراً عنه بقوة فيه ، فقد ثبتت له القوة . وان كان الفعل صادراً عنه بقوة جسم آخر ، فإما أن تكون لهذا قوة صدر عنها الفعل أو لا تكون ؛ حتى نصل الى جسم صدر عنه الفعل لقوة فيه . ومعنى ذلك ، أن صدور فعل من الافعال ، لا بدّ له من أن ينتهي الى قوة صادرة عن جسم من الاجسام .

ولما كانت الاجسام التي تصدر عنها الافعال لا بالعرض ولا بالقسر ، اما تصدر عنها بالارادة والاختيار واما بغير الارادة والاختيـار [٢] ؛ فمعنى ذلك ، انه لابد لنا من إثبات القوة التي يصدر عنها الفعل ، من هذا الجسم أو ذاك .

آ – **صدور الفعل دون إرادة واختيار** : اذا صدر الفعل عن الجسم دون إرادة واختيار ، فهو اما يصدر عن الجسم ذاته ، أو عن جسم آخر ، أو عن شيء آخر مفارق .

ولكن ، لا يمكن أن يصدر عن جسم آخر ؛ لان صدوره حينذاك سيكون بالقسر أو بالعرض ؛ وهذا يتنافى مع افتراضنا بأنه ليس بالقسر ولا بالعرض . لهذا ، يسقط هذا الافتراض ، ويبقى لدينا الافتراضان الاول والثالث .

١) اذا كان صدور الفعل عن الجسم ذاته – وكان هذا الجسم يشارك الاجسام الاخرى في الجسمية ، ويخالفهـا في صدور هذا الفعل

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٥ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٥ .

عنه – فمعنى ذلك ، أن الفعل لم يصدر عنه لجسميته ؛ وإلا لكان لابدّ له ايضاً ، من الصدور عن جميع الاجسام الاخرى التي تشاركه في هذه الجسمية . وهذا يعني ، أن فيه مبدأ يميزه من الاجسام الاخرى ، هو مبدأ صدور الفعل عنه ؛ وأن هذا المبدأ زائد فيه عن الجسمية ، وهو ما نطلق عليه اسم القوة (١) .

وبذلك ، تثبت القوة لكل جسم يصدر عنه الفعل من ذاته .

٢) وأما اذا كان صدور الفعل بتأثير شيء مفارق للجسم ، لا عن الجسم ذاته ؛ فان قبول الجسم لهذا التأثير ، إما أن يكون لما هو جسم ، واما لقوة فيه ، واما لقوة في ذلك الشيء المفارق .

بيد أنه لايمكن أن يكون ذلك التأثير لما هو جسم ؛ لان ذلك يعني أن كل جسم يشاركه في تأثيره ، في حين أنه ليس كل جسم يشاركه في تأثيره .

ولكن ، من الممكن أن يكون ذلك التأثير لقوة في الجسم ذاته . وعندئذ ، تكون تلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل عنه ، بتأثير من الشيء المفارق . وفي هذه الحال ايضاً ، يثبت أن للجسم قوة هي مبدأ صدور الفعل عنه ؛ وان ذلك هذه المرة ، بتأثير شيء مفارق .

أما اذا كان صدور هذا الفعل عن الجسم لقوة في ذلك الشيء المفارق ؛ فإما أن تكون تلك القوة نفسها توجب ذلك ، أو لا بدّ من اختصاص إرادة لذاك الوجوب . فان كانت القوة نفسها هي التي توجب ذلك ، فعندئذٍ لابدّ من أن يكون ذلك الايجاب من ذلك الجسم بعينه ، كما رأينا منذ البداية ؛ واما أن يكون على سبيل الارادة من ذلك المفارق .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٥ .

بيد أن إرادة ذلك المفارق ، اما أن تميز هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الاجسام ، وعنها يصدر الفعل ، واما أن تكون جزافاً . ولكن لايمكن أن تكون جزافاً ، لان هذا معناه الخروج عن النظام الابدي الغالب ، ونحن نعلم أن الطبيعة تتبع النظام غالباً ، ان لم نقل دائماً .

واذن ، فلم يبق لدينا إلا أن ذلك الفعل يصدر عن الجسم ، بتأثير الشيء المفارق ، لخاصية فيه ، صفتها الذاتية ان يصدر عنها ذلك الفعل . ولما كانت هذه الخاصية لا يصدر عنها الفعل ، إلا لما توجبه ؛ فمعنى ذلك ، ان تلك الخاصية لا بد لها من أن تكون موجبة ، والخاصية الموجبة هي القوة ذاتها [1] .

وبذلك نرى ، أن الشيء المفارق اذا أثر في الجسم ففعل ، فان فعله يكون لما للجسم من قوة . وهذا ينتهي الى اثبات القوة .

ب ـ **صدور الفعل بالارادة والاختيار** : أما اثبات القوة في الأفعال الصادرة عن الارادة والاختيار ، فأمر ظاهر في هذه الافعال [2] . ويكفي أن يرجع أحدنا الى نفسه ، ويلاحظ نفسه حينما يختار فعلاً من الافعال ، ثم يقدم على تنفيذه بارادته ، حتى يثبت وجود القوة التي تستحيل فيما بعد الى فعل .

٤ ـ القدم والحدوث

اذا كان البحث في الموجود والموجودات ، قد جرنا الى الكلام

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٥ – ٢١٦ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٥ .

في بعض أحوال الموجود ، مثل العلل والمعلولات ، والقوة والفعل ، فان الكلام في القـــدم والحدوث ، يتطرق أيضاً الى بعض الأحوال الأخرى التي تطرأ على الموجود ؛ بل ان العلاقة بين العلة ومعلولها من جهة ، وبين القوة والفعل من جهة أخرى ، تتضمن أيضاً معنى القدم والحـدوث .

(١) **معنيا القدم والاحداث** : قبل أن نتكلم في علاقة القـديم بالمحدث ، وما يتضمنانه من علية وزمان ، لا بدّ لنا من أن نبـدأ بتحديد هذين المفهومين :

آ - **معنى الإحداث** : يقال الإحداث على وجهين ، زمـــاني وغير زماني :

١) ومعنى الإحداث الزماني ، ايجاد شيء بعد مالم يكن له وجود في زمان سابق[١] ، مثل صنع كرسي من الخشب . ان هذا الكرسي كانت هناك فترة من الزمن لم يكن موجوداً فيها ، ثم أتت فترة أخرى من الزمن وجد فيها ؛ واذن ، فوجوده مسبوق بزمان لم يكن له فيه وجود .

٢) أما الإحداث غير الزماني ، فمعناه افادة الشيء وجـوداً ، وليس له في ذاته ذلك الوجود ، لا بحسب زمان دون زمان ، بل في كل زمان[٢] . مثل وجود العالم عن ذات الباري . والحقيقة ان إحداث العالم عن ذات الباري ، لا يعني أن هناك زماناً انقضى لم يكن فيـه العالم ، لأن الزمان قدر حركة المتحرك الذي هو العالم ، والزمان

---

(١) ابن سينا : رسالة في الحدود ، ص ١٠٢ .

(٢) ابن سينا : رسالة في الحدود ، ص ١٠٢ .

وجد مع ايجاد العالم . ولكن الباري متقدم على العالم بالذات ، كتقدم العلة على المعلول .

ب – **معنى القدم** : ان معنى القـــدم هو المعنى المقابل لمعنى الإحداث . وهو بمعناه المقصود هنا ، يقال على وجهين أيضاً ، بحسب الزمان وبحسب الذات :

١) أما القدم بحسب الزمان ، فهو الشيء الذي وجد في زمان ماضٍ غير متناه[١] ؛ مثل وجود العالم ، فهو قد وجد في زمان ماض لا نهاية له ؛ وان كان هذا لا يمنع كونه مخلوقاً لله .

٢) وأما القـدم بحسب الذات ، فهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب . وبهذا المعنى ، يكون الله قديماً بحسب الذات ، وهذا يعني أنه ليس له مبدأ يتعلق به ، وهو الواحد الحق[٢] .

(٢) **الوجود والزمان** : ومما سبق ، نستطيع أن نستخلص ، أن هناك نوعين من الوجود ، وجود حادث في الزمان ، ووجود حادث خارج الزمان . فلنتكلم عن كل منهما :

آ ـ **الوجود الحادث في الزمان** : ان الوجود الحادث في الزمان هو كل وجود لزمانه ابتداء ، وقد كان وقت لم يكن فيه موجوداً ، وكانت قبلية كان فيها معدوماً ، وقد بطلت تلك القبلية .

ومعنى ذلك كلـه ، أنه وجد زمان كان فيه معدوماً . وذلك لأن كل موجود في الزمـان ، لزمان وجوده بداية زمانية ، هي غير بدايته الابداعيـة ؛ وكل ما له بداية زمانية لا بدّ من أن يكون قد

(١) ابن سينا : رسالة الحدود ص ١٠٢ .

(٢) ابن سينا : رسالة الحدود ص ١٠٢ .

سبقه زمان قبل وجوده ، وسبقته مادة أيضاً ، لأنه كان معدوماً لامحـالة [١] .

ب ـ **الوجود الحادث خارج الزمان** : اذا كان الوجود المحدث بحسب الزمان مسبوقاً بزمان كان فيه معدوماً ؛ فان هناك وجوداً محدثاً بحسب الذات ، وحدوثة خارج عن الزمان ؛ لأن حدوثه ليس في آن من آنات الزمان ، بل في جميع الزمان والدهر [٢] .

والحقيقة ، أن الشـــيء اما ان يجب له في ذاته الوجود ، واما ان لا يجب له في ذاته الوجود . وهذا الاخير ، اذا نظرنا اليه باعتبار ذاته وحدها ، وصرفنا النظر عن علتها ، لا يمكن له ان يوجد . ولكنه ، يوجد عدا ذلك بعلته .

ولا شك ان الذي له بذاته الوجود ، مقدم على الذي ليس له بذاته الوجود ؛ إذ أن الذي ليس له من ذاته الوجود ، انما يأتيه وجوده عن علة ، فيكون بذلك محدثاً ، اي مستفيداً للوجود من غيره ، بعد ما له في ذاته ان لا يكون موجوداً . وهذا يعني ، ان كل معلول فهو في ذاته محدث .

بيد ان كونه محدثاً لا يعني أنه محدث في الزمان . فقد يكون موجوداً في جميع الزمان ، ومستفيداً لوجوده عن موجد ، وهو مع ذلك محدث ، دون ان يسبقه زمان يكون فيه معدوماً ؛ بل انما تسبقه الذات التي أوجدته ، والتي توجده في جميع الزمان والدهر [٣] .

(٣) **الوجود الحادث والمادة** : وسواء أكان الوجود المحدث في الزمان ام خارج الزمان ، فانه مسبوق بالمادة لا محالة .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٨ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٣ .

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٣ .

أ ـ الحادث في الزمان والمادة : والحقيقة ، انه اذا كان الموجود الحادث معدوماً في وقت من الأوقات ، ثم وجد في الوقت الذي يليه ، فمعنى هذا أنه كان مسبوقاً بامكان وجوده . ولما كان امكان الوجود انما يكون بالاضافة الى ما هو امكان وجود له ، فقد كان لابدّ له من أن يكون معنى قائماً في موضوع ، وعارضاً لموضوع . واذا كان امكان الوجود هو قوة الوجود ؛ وكانت المادة هي الحاملة لقوة الوجود ؛ فقد ثبت أن كل حادث تتقدمه المادة لا محالة (١) .

ب ـ الحادث خارج الزمان والمادة : وكذلك الحادث خارج الزمان ، فهو مسبوق بالمادة أيضاً .

والحقيقة ، انه — لكونه خارج الزمان — مسبوق بالذات بالعلة التي أوجدته . ومعنى هذا ، انه كان معدوماً ثم حدث بالعلة التي أحدثته ؛ فاستفاد الوجود من غيره ، بعد أن كان الوجود ليس في ذاته . وما دام موجوداً مستفيداً للوجود عن موجد في جميع الزمان ، دون ان يكون حدوث وجوده في آن من الزمان فقط ، بل في جميع الزمان والدهر ؛ فان حدوث وجوده هذا ، لا بد من ان تتقدمه المادة لكي يحدث ؛ لأنه لا يمكن ان يكون حادث ، بعد مالم يكن في الزمان ، الا وقد تقدمته المادة التي منها حدث (٢) .

٥ — الموجود والمعقول

(١) **في تحقيق معنى الكلي** : يرى ابن سينا ، ان الكلي يمكن

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٩ — ٢٢٠ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٣٣ .

أن يفهم على نحوين مختلفين ، بما هو طبيعة ومعنى وبما هو جملة من الأحوال [1] .

آ ـ **الكلي بما هو طبيعة ومعنى** : ان الكلي بما هو طبيعة ومعنى يتطرق الى حقيقة الموجود بما هو موجود ؛ مثل بحثنا في الانسان بما هو انسان أو في الانسانية بما هي انسانية ، بلا شرط آخر ألبتة [2]. ان الانسانية – بما هي انسانية – لا عامة ولا خاصة ، لا بالقوة ولا بالفعل ؛ بل ان هذا وذاك احوال تطرأ عليها [3] .

ب ـ **الكلي بما هو جملة أحوال** : اما حينما يكون الكلي جملة احوال ، فانه يتطرق الى حقيقة الموجود بما هو موجود ، والى الاحوال المضافة اليه . ولهذا ينظر فيه هنا ، من حيث هو عام أو خاص ، واحد أو كثير ؛ على اعتبار ان العموم والخصوص ، الوحدة والكثرة ، أحوال تضاف اليه . والحقيقة ، ان العموم شرط زائد على أنه انسان ، وكذلك الخصوص والكثرة والوحدة . وليس هذا اذا فرضت هذه الاحوال بالفعل فقط ، بل انه اذا فرضت هذه الاحوال بالقوة أيضاً .

ونحن ، اذا عدنا الى مثالنا السابق ، واعتبرنا الانسانية بالقوة ، كانت هناك انسانية نزاعة الى التحقق بالفعل . انها حينما تتحقق ، لا بدّ لها من أن تضاف اليها هذه الأحوال ، فتكون عامة أو خاصة ، واحدة أو كثيرة . بيد أن هـذا لا يصدق عليها حينما تكون متحققة في الموجودات فقط ، بل حينما تكون ماثلة في العقل أيضاً [4] .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٠ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٠ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٠ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٠ .

(٢) **الكلي ومعانيه** : من كل ما سبق ، يمكننا أن نستخلص ثلاثة معان للكلي ؛ فهو إما متحقق بالفعل بصرف النظر عن أحواله ، ويطلق عليه ابن سينا اسم الكلي بلا شرط ؛ وإما موجود بالقوة ، ويطلق عليه اسم الكلي بشرط أنه مقول على كثيرين بوجه من الوجوه المعلومة . وهذا الموجود بالقوة ، إما ان ينظر اليه باعتبار القوة في الوجود ، واما باعتبار القوة بالاضافة الى الصورة المعقولة عنه . وبما أن الموجود باعتبار القوة في الوجود ليس موجوداً ، فانه يتبقى لدينا نوعان من الكلي ، وهما الكلي بالفعل والكلي بالقوة المضاف الى الصورة المعقولة عنه [1] . ولنطلق على الأول اسم الكلي الموجود ، وعلى الثاني اسم الكلي المعقول .

آ ـ **الكلي الموجود** : يوجد الكلي بالفعل في الاشياء ، ويكون محمولاً على كل واحد ، لا على أنه واحد بالذات ، ولا على أنه كثير. فالحقيقة ، ان كونه واحداً أو كثيراً ليس له بما هو موجود ، بل له بما هو موجود ذو أحوال لاحقة بوجوده [2] .

وعلى هذا ، فاذا اتخذنا من الانسانية مثالاً موضحاً لما نريده ، قلنا : ان الانسانية – بما هي موجود كلي – موجودة بالفعل في كل فرد من بني الانسان ، بحيث نستطيع حملها على كل واحد منهم ؛ كأن نقول : زيد انسان ومحمد انسان . بيد أن هذا الحمل لا يحمل على أي منها على أنه واحد ، ولا على أنه كثير ؛ لأن كونه واحداً أو كثيراً ، شيء آخر ، غير الانسانية التي تحمل عليه .

ب ـ **الكلي المعقول** : والكلي المعقول موجود أيضاً . بيد أن

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٠ – ٢٢١

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٠

وجوده ليس في الموجودات ، بل في العقل ، وان كان العقل يأخذه من الموجودات بطريق التجريد . وهذه الصورة المعقولة ، المأخوذة من الموجودات ، صورة واحدة ؛ وان كان بالامكان أن تؤخذ من هـذا الموجود أو ذاك .

والحقيقة ، ان هذا يرجع الى التأثير الذي يبقى في النفس ، عند رؤية هذا الموجود أو ذاك ؛ وهو تأثير واحد لا يتغير . وبمعنى آخر ، لو أن هـذه الصورة ارتسمت في نفوسنا عند رؤية موجود أول ، ثم رأينا موجوداً آخر من نوعه ؛ فانه لن يزيد في نفوسنا شيء ، عند رؤية هذا الموجود الآخر ، كما أنه لن يطرأ أي تغيير على الصورة الأولى .

ولعل من نافل القول ، أن نشـير الى ان صورة الموجود الثاني ، لو ارتسمت في نفوسنا قبل صورة الموجود الأول ، لكانت الصورة التي حصلنا عليها منه ، هي نفس الصورة التي حصلنا عليهـا من الموجود الأول ؛ فأيهما سبق الى التأثير في النفس ، لا بدّ له من أن يترك فيها أثراً ، بحيث لو تلاه الآخر ، لم يؤثر بعده شيئا .

واذا عدنا الى مثال الانسانية ، وتصورناها في زيد وعمرو ؛ فان الانسانية التي في زيد ـ اذا قيست الى الصورة المعقولة عنها ـ لم يكن ما يعقل منها ، اولى بالحمـل على زيد ، منه بالحمـل على عمرو ؛ ولا تأثيرها في النفس بمـا هي صورة عقلية مأخوذة عن زيد ، اولى من تأثيرها فيها بما هي صورة عقلية مأخوذة عن عمرو . بل ، من الجائز ـ لو سبق الذي في عمرو الى العقل ـ أن يأخذ العقل منـه ، تلك الصورة التي كان من الممكن له ان يأخذهـا من زيد ؛ إذ أن الاثر الأول والأخير هو للسابق في التأثير في العقل .

فاذن ، من الجائز لهذه الصورة المعقولة ، ان ترتسم في النفس ،

عن أي موجود سبق الى التأثير فيها ؛ فليس قياسها الى واحد من الموجودات ، اولى من قياسها الى أي موجود آخر . وهذا يعني ، انها مطابقة لجميع الموجودات التي من نوع واحد(١) .

ج ـ **نتيجة** : وبناء على ما تقدم ، فان الكلي اما ان يوجد في الأشياء ، فيحمل على كل منها ، لا بما هو واحد أو كثير ؛ وإما ان يوجد عاماً بالفعل في العقل .

أما ان يوجد عاماً في الوجود ، فهذا غير موجود ؛ اذ ان صفة العموم ملحقة بالكلية عرضاً ، كحال من أحوالها . ولهذا ، ليس هناك كلي عام في الوجود ؛ بل وجود الكلي عاماً بالفعل ، انما يكون بالصورة التي يرسمها العقل ؛ وهي صورة تكون واحدة ـ بالفعل أو بالقوة ـ بالنسبة الى كل موجود(٢) .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢١

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢١

العلم الالهي

١ ـــ واجب الوجود وممكن الوجود

(١) **معاني الواجب ومعاني الممكن** : ان واجب الوجود وممكن الوجود مفهومان أساسيان في إلهيات ابن سينا . ولهذا ، لا بدّ لنـا من البدء في تفهم معانيهما، لنتمكن من الدخول عن طريقهما الى إلهياته .

آ – **معاني واجب الوجود** : يرى ابـن سينا ، ان واجب الوجود هو الموجود الذي لا بدّ لنا من التسليم بوجوده ، لأن افتراض عدم وجوده ، يعرضنا حتماً للوقوع في المحال . ومعنى هـــذا ، ان واجب الوجود ضروري الوجود[1] ، ولا يمكن انكار ضرورته .

بيد ان واجب الوجود يقال على نحوين مختلفين ؛ فهو قد يكون واجباً بذاته ، وقد يكون واجباً بغيره .

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٤ .

١) **واجب الوجود بذاته** : أما واجب الوجود بذاته ، فلا بدّ من افتراض وجوده ، لأن الوجود له من ذاته ، لا من أي وجود آخر[1] ؛ بل ان الموجودات الممكنة انما تستمد وجوب وجودها منه ، لأن ممكن الوجود لا يمكن أن يصبح واجب الوجود إلا بواجب الوجود ، كما سنرى .

٢) **واجب الوجود بغيره** : أما واجب الوجود بغيره ، فهو ممكن الوجود بذاته . ولهذا ، فاننا نرجىء الكلام عنه ، الى الكلام في ممكن الوجود .

ب **معاني ممكن الوجود** : أما ممكن الوجود في نظر ابن سينا ، فهو خلافاً لواجب الوجود ، قد يفرض موجوداً أو غير موجود ، دون ان يؤدي هذا الفرض أو ذاك ، الى الوقوع في المحال . والحقيقة ، ان ممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه ، سواء أكانت هذه الضرورة متعلقة بوجوده أو بعدمه[2] .

١) وممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره ؛ ويطلق عليه ابن سينا اسم واجب الوجود لا بذاته ، ويعرّفه بأنه هو الذي لو وضع شيء مما ليس هو ، صار واجب الوجود . ويمكننا أن نضرب عليه مع ابن سينا المثلين التاليين :

يقول لنا ابن سينا : إن الأربعة واجبة الوجود ؛ ولكن هذا الوجوب ليس لها من ذاتها ، ولكن من فرض اثنين واثنين .

أما المثل الثاني ، فيتعلق بالاحتراق . ان الاحتراق واجب الوجود ؛ بيد أن هذا الوجوب ليس له من ذاته ايضاً ، وانما عند

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٥ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٤ – ٢٢٥ .

فرض التقاء القوة الفاعلة للاحتراق بالطبع ، بالقوة المنفعلة بالاحتراق بالطبع[1] ؛ أي ، عند التقاء النار بالجسم القابل للاحتراق .

٢) بيد أن لممكن الوجود معنى آخر ، غير هـذا المعنى ؛ اذ قد يعنى بممكن الوجود ما هو بالقوة[2] في مقابل ما هو بالفعل .

(٢) **علاقة الممكن بالواجب** : يرى ابن سينا أن هناك علاقـة وثيقة بين ممكن الوجود وواجب الوجود ؛ بل انهما متضايفان ، بحيث لو ذكر احدهما لاستدعى ذلك خطور الآخر في الذهن .

آ – **الامكان بالذات والوجوب بالغير** : ان كل ما هو واجب الوجود بغيره ، لا بدّ له من ان يكون ممكن الوجود بذاته ؛ اذ أن ما هـو واجب الوجود بغيره ، انما يأتيه هـذا الوجوب من نسبة تقوم بينه وبين ما مو واجب به . وهذه النسبة لهـا اعتبار خاص بهـا ، وهو غـير اعتبار نفس الشيء الممكن الوجود ، التي لهـا هذه النسبة . .

وفضلاً عن ذلك ، ان وجوب الوجود الذي يصير اليه ممكن الوجود بذاته ، انما يتقرر بحسب هذه النسبة ؛ اذ ان اعتبار الذات وحدها ، لا يخلو إما أن يقتضي وجوب الوجود ، أو امكان الوجود ، او امتناع الوجود . .

بيد أن الفرض الأخير مرفوض ؛ لأن كل ما امتنع وجوده بذاته ، لا يمكن له أن يوجد حتى بغيره ؛ فالممتنع بذاته ممتنع بغيره أيضاً .
واذا قلنا : ان وجوده مقتضى لوجوب الوجود ، لم يعد ممكناً

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٥ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٥ .

بـل واجباً ؛ اذ أن ما وجب وجوده بذاته ، لا يمكن ان يجب وجوده بغيره .

فبقي اذن لدينا فرض امكان وجوده ، أي أن يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود ، وباعتبار نسبته الى الغير واجب الوجود ، وذاته بذاته – بلا شرط – ممكنة الوجود [1] .

ب – **الوجوب بالذات وبالغير تناقض** : ومعنى هذا ، أنه لا يجوز أن يكون موجود من الموجودات واجب الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره ، في وقت واحـد معاً [2] . اذ ان افتراضاً مثل هذا الافتراض ، انما ينطوي على تناقض صارخ .

والحقيقة ، اننا في حال افتراضه واجب الوجود بذاته وبغيره معاً ، لا بدّ لنا من ان نرفع هذا الغير ، لنرى مـــاذا ينتـج عن رفعه . وعندئذٍ ، نجد انفسنا أمام النتيجتين التاليتين :

١) اننا اذا رفعنا هذا الغير ، ولم نعتـــبر وجوده ، وبقي للموجود – الذي افترضناه واجب الوجود بذاته وبغيره معاً – وجوب الوجود ، كما كان قبلًا ؛ فان وجوب وجوده لا يكون له من غيره ، بل من ذاته .

٢) اننا اذا رفعنا هذا الغير ، ولم نعتبر وجوده ، ثم لم يبق للموجود المذكور وجوب الوجود ، فان وجوب الوجود لايكون له من ذاته ، بل من غيره [3] .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٥ – ٢٢٦ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٥ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٥ .

ومعنى هذا ، أنه لا يمكن أن يكون موجود واجب الوجود بذاته وبغيره معاً .

(٣) **بساطة واجب الوجود** : يرى ابن سينا ، ان واجب الوجود بسيط ، وأن بساطته تستوجب كونه واحداً . والواقع ، ان افتراضاً غير هذا الافتراض ، لا بدّ له من أن يؤدي بصاحبه الى الوقوع في التناقض . يقول ابن سينا :

« ... ان واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادىء تجتمع فيقوم منها واجب الوجود — لا اجزاء الكمية ولا اجزاء الحد والقول — سواء كانت كالمادة والصورة ، او كانت على وجه آخر ؛ بأن تكون اجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، فيدل كل واحد منها ، على شيء هو في الوجود ، غير الآخر بذاته [1] » .

ثم لا يلبث أن يدعم لنا كلامه هذا بالحجتين التاليتين ، فيفترض حيناً ، أن الاجزاء أقدم بالذات من الكل ، وحيناً آخر ، ان الكل اقدم بالذات من الاجزاء .

آ ـ **الاجزاء بالذات أقدم من الكل** : اذا افترضنا واجب الوجود ذا اجزاء — او مبادىء — وكانت الأجزاء بالذات أقدم من الكل ، فمعنى هذا ، ان لكل جزء من الأجزاء ذاتاً مغايرة لذات أي جزء آخر ، من ناحية اولى ، ومغايرة لذات المجتمع من هذه الأجزاء ، من ناحية أخرى . وعندئذٍ ، نجد أنفسنا ازاء هذين الاحتمالين:

١) اما ان يصح لكل جزء من الاجزاء وجود منفرد ، دون أن يصح للمجتمع منها وجود من دونها . ومعنى هذا ، ان المجتمع من الاجزاء واجب الوجود بهذه الاجزاء ، وليس واجب الوجود بذاته.

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

٢) واما أن يصح لبعض هذه الاجزاء وجود منفرد ، دون بعضها الآخر . وعندئذ ، لا يصح للمجتمع من هذه الاجزاء وجود منفرد أيضاً ، ولا يمكن له أن يكون واجب الوجود . وذلك لأن بعض الأجزاء الأخرى بحاجة الى هذا الوجود المنفرد .

وقد رأينا ان المجتمع من الاجزاء لا يمكن ان يكون واجب الوجود بذاته ، حينما كانت جميع الاجزاء ذات وجود منفرد . ولهذا، فانه من باب أولى ، أن لا يكون المجتمع من الاجزاء واجب الوجود، حينما تكون بعض الاجراء بحاجة الى وجود منفرد .

وهنا ، لا بد لنا من أن نلاحظ بالنسبة إلى هذين الاحتمالين ، ان العلة الموجبة للوجود ، انما توجبه أولا للاجزاء ، ثم توجبه ثانياً للكل . ومعنى هذا ، انه لا الأجزاء ولا الكل واجبة الوجود[١].

ب - **الكل أقدم بالذات من الاجزاء** : يرى ابن سينا ، أنه لا يمكن للمرء أن يأخذ بالقول القائل : ان الكل أقدم بالذات من الاجزاء ، إذ أن ماله أجزاء ، فلا بدّ لأجزائه من أن تسبقه في الوجود . وعندئذ ، لا يمكن له أن يكون واجب الوجود[٢] .

جـ - **النتيجة** : **بساطة الوجود** : ومن كل ذلك نستخلص ان واجب الوجود ليس بذي اجزاء . وهذا يعني أنه بسيط وواحد .

وعندئذ ، فان واجب الوجود لا يمكن أن يكون جسماً ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة لمادة معقولة[٣] ؛ لأن ذلك يفترض الاجزاء من

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٢٨ .
(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٨٨ .
(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٨٨ .

ناحية ، والامكان من ناحية أخرى . كذلك ، لا يمكن أن تكون له قسمة لا في الكم ، ولا في المبادىء ، ولا في القول . فهو واحد من هذه الوجوه الثلاثة [١] .

(٤) **اثبات واجب الوجود** : تكلمنا عن واجب الوجود مسلّمين بوجوده ، دون أن نحاول أن نتساءل عما إذا كان موجوداً أو غير موجود . فكأن التسمية وحدها كانت كافية للتسليم بهذا الوجود . بيد أن ابن سينا لا يكتفي بذلك ، بل يقوم بمحاولة للبرهان على وجوده ، معتمداً على علاقة فكرة الوجوب بفكرة الامكان .

ومن الجدير بالملاحظة ، ان ابن سينا يجعل نقطة انطلاقه في اثبات واجب الوجود ، الواقع ذاته ؛ ثم يتجه من هذه النقطة الى غايته ، قاطعاً طريقين مختلفين ، احدهما قصير وواضح ، والثاني طويل وكثير التعاريج .

أما نقطة البدء فكانت التفاتاً الى الوجود ذاته ، واعترافاً بواقعيته . وذلك ، حينما قال : « لا شك أن هنا وجوداً [٢] » وكأن ابن سينا بعد هذا الالتفات ، شعر بصلابة الأرض تحت قدميه ، فهم بالتوجه نحو غايته ، فلاح له طريق واضح بيّن ، يوصله الى غايته بخطوة او خطوتين ؛ وطريق كثير التعاريج ، لا يتبين السالك فيه غايته إلا بجهد ، ولا بدّ لاجتيازه من مراحل متتالية ، مصحوبة بالحذر من الضلال في المسالك الفرعية .

أما الطريق القصير فيعتمد على أن الوجود اما واجب واما ممكن ؛

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٨٨ .
(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٣٥ .

فاذا سلمنا بوجوبه ، صح وجود الواجب ؛ وهو المطلوب [1] .

بيد أننا قد لا نسلّم بوجوبه . وعندئذٍ ، لا بد لنا من التسليم بامكانه ، ما دام اما واجباً واما ممكناً ، ولا ثالث معهما . والحقيقة ، اننا لا نكاد نسلم بهذا الامكان ، حتى نجد انفسنا ، وقد خطونا الخطوة الأولى ، في الطريق الطويل ذي المسالك المتعرجة . فلنتابع هذا الطريق .

ولكن ، لا بدّ لنا قبل أن نمضي من التزود ببعض الزاد ، عساه يعيننا على مشقات الطريق . أما هذا الزاد فهو بعض المقدمات التي يقدمها ابن سينا نفسه ، قبل اجتياز الطريق . ومنها ، أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد ، لكل ممكن الذات ، علل ممكنة الذات بلا نهاية . وذلك ، لأن هذه العلل جميعاً اما أن توجد معاً ، واما أن لا توجد معاً [2] .

فاذا افترضنا أنها موجودة معاً ، وجدنا أنفسنا أمام أربعة مسالك ، جميعها مسدودة ، ما عدا واحداً .

١) **المسلك الاول** : اذا كانت علل ممكن الوجود موجودة معاً ، وليس بينها واجب وجود ، فلا يخلو أن تكون هذه العلل جملة واجبة الوجود أو ممكنة الوجود . بيد أنه لا يمكن الأخذ بأنها واجبة الوجود ، لأن العلل المتضمنة فيها - كل علة بمفردها - ممكنة بذاتها ؛ وواجب الوجود لا يتقوم بممكنات الوجود [3] .

ان هذا الطريق مسدود ، ولا بدّ من التراجع الى مفترقه ، لمحاولة عبور المسلك الآخر .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٣٥ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٣٥ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٣٥ .

٢) **المسلك الثاني** : يشترك هذا المسلك مع المسلك الأول ، بأن علل ممكن الوجود تكون موجودة معاً ، وليس بينها واجب وجود. ولكننا نفترض هنا أن جملة علل ممكن الوجود ممكنة الوجود ، لا واجبة الوجود .

ولكن افتراض جملة العلل ممكنة الوجود بذاتها ، انما يعني أنها بحاجة الى مفيد الوجود . وهذا المفيد اما أن يكون خارجاً منها أو داخلاً فيها . فان كان داخلاً فيها ، فمعنى ذلك أن واحداً منها واجب الوجود ، وقد افترضناها جميعاً ممكنة الوجود (١) .

ان هذا الطريق مسدود أيضاً ، ولا بد من التراجع والبحث عن مسلك ثالث .

٣) **المسلك الثالث** : يشترك هذا المسلك مع المسلك الثاني ، بأن علل ممكن الوجود موجودة معاً ، وليس بينها واجب وجود ، وأن جملة علل ممكن الوجود ممكنة الوجود ، وأن مفيد الوجود داخلاً فيها ، ولكن ، مع افتراض أن مفيد الوجود ممكن الوجود ، لا واجب الوجود .

بيد أن افتراض مفيد الوجود ممكن الوجود ، انما يعني أنه علة لوجود جملة العلل ، ومن ثمت علة لوجود كل جزء من أجزاء هذه الجملة ؛ وبما انه أحد أجزاء هذه الجملة ، فان هذا ينتهي الى القول انه علة نفسه . وهذا ، مع استحالته - ان صح - نفس المطلوب بوجه من الوجوه . عدا أن ما يكفي لكي يوجد ذاته ، لا يمكن أن يكون ممكن الوجود ، بل واجب الوجود (٢) .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٣٥ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٣٥ .

أن هذا الطريق كذلك مسدود ، ولا بدّ من البحث عن مسلك رابع .

٤) **المسلك الرابع** : يشترك هذا المسلك مع المسلك الثاني والثالث ، بأن علل ممكن الوجود موجودة معاً ، وليس بينها واجب وجود ، وان جملة علل ممكن الوجود ممكنة الوجود ، بيد أن مفيد الوجود ، يفترض هنا خارجاً من جملة العلل ، لا داخلًا فيها .

ولكن افتراض مفيد الوجود خارجاً من جملة العلل ، لايمكن اعتباره ممكناً ؛ لأن جميع العلل الممكنة افترضت ضمن جملة العلل الممكنة ؛ وهو خارج عنها . واذن ، لابدّ له من أن يكون واجب الوجود بذاته ، بالاضافة الى أنه خارج عن جملة العلل الممكنة . وعندئذ ، تكون ممكنات الوجود قد انتهت الى علة واجبة الوجود ، لاستحالة تسلسل الممكنات الى ما لا نهاية له [١] .

هذا المسلك وحده مفتوح ، وهو الذي يجب أن يتوخى في سبيل اثبات واجب الوجود .

★

بيد ان هذه المسالك الاربعة ، انما نجمت عن افتراض ان العلل موجودة معاً . وهناك افتراض آخر ، أنها قد لاتوجد معاً .

والحقيقة ، أن ابن سينا يعتمد هذه المقدمة أيضاً لإثبات واجب الوجود . وهو هنا يربط بين فكرتي الإمكان والحدوث ، ثم بين الحدوث والعلية ، ثم بين العلية والزمان ، الخ . . ويستنتج أن الممكنات لايمكن أن تكون علة لبعضها في الزمان الى ما لا نهاية له ، بل لابد من إسناد ممكنات الوجود الى واجب الوجود [٢] .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٣٥ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٣٦ — ٢٤٠ .

ونحن اذ نلخص براهينه هنا بهذه الكلمات ، فلأننا أثبتنا واجب الوجود عن طريق افتراض أن العلل موجودة معاً ؛ ولا نريد أن نطيل الموضوع أكثر مما فعلنا . ويمكن الراغب في ذلك أن يراجع كتب ابن سينا بنفسه ، ولا سيما « النجاة » في المرجع المشار اليه .

٢ — واجب الوجود خير محض

واذا ثبت وجود الواجب ، فما حقيقته ؟

يرى ابن سينا ، أن حقيقة الواجب هي كونه خيراً محضاً ، وأن خيرية وجوده هي التي تفيد الوجود لكل موجود . وهذا يعني أنه تام الوجود ، بل ان وجوده فوق التمام ؛ اذ أن كل ما في وجوده ، مقصور عليه ؛ وما من شيء من جنس وجوده يمكن أن يكون لغيره ، فيكون خارجاً عن وجوده ؛ فهو الموجود الذي له كل الوجود ، وكل موجود سواه انما يستمد وجوده منه (١) .

واذن ، فالواجب هو الموجود الخيّر ، الذى تؤدي خيريته الى إفاضة الوجود على كل مخلوق . ولهذا كانت جميع الموجودات تتشوق اليه ؛ فهو كمالها وخيرها ؛ وكل موجود انما يتشوق الى كماله وخيره . ولكن الموجودات ليست موجودات كاملة الوجود ؛ بل ان العدم قائم فيها إلى جانب الوجود . فهل يعني هذا ، أن العدم — من حيث هو عدم — يتشوق إلى الوجود ؟ يرى ابن سينا ، أن العدم — بما هو كذلك — لا يمكن له أن يتشوق إلى الوجود ؛ بل ان التشوق إنما يكون من الموجود الذي يقارنه العدم ؛ وفي هذه الحال ، فالوجود الذي في الموجود ، هو الذي يتشوق إلى واجب الوجود ، لا العدم (٢) .

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٣٥٥ .

(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٣٥٥ .

وبهذا يختلف ممكن الوجود عن واجب الوجود . فممكن الوجود يقارنه العدم ، على حين أن واجب الوجود هو تمام الوجود ، بل فوق تمامه . ومن هنـا كان لابدّ للممكن من أن يكون ناقصاً ؛ وما كان ناقصاً كان بالضرورة منطوياً على الشر ؛ لأن النقص في ذاته شر [١].

وهذا يعني ، أن التقابل بين الممكن والواجب ، تقابل بين الشـــر والخـير . ولكن ممكن الوجود ليس شراً محضـاً ، لأنه ينطوي على الوجود ، وما انطوى على الوجود ، انطوى على الخير . غير أن خيرته ناقصة ؛ وهو يحاول استكمالها بتطلعه إلى واجب الوجود باستمرار .

وما دام واجب الوجود كاملًا خيراً ، بريئاً من النقص والشر ، كان هو الحق الذي لا حق فوقه ، وكانت الأشياء الحقة تستمد حقيتها منه ؛ إذ أن كل حق إنما هو حالة خاصة من حقية وجوده . ولهذا ، كان الاعتقاد بوجوده صادقاً ، ودائماً بدوامه [٢] .

وفضلًا عن ذلك ، فان سائر الاشياء تستمد حقيتها منه . ولهذا ، لم تكن حقة في ذاتهـا . والحقيقة ، ان ماهياتها لاتستحق الوجود ؛ فهي في أنفسها ممكنة ؛ وما لم تتعلق بها ارادة واجب الوجود ، تظل عدماً ؛ بل لا بدّ لها — بعد أن توجد - من أن تنزلق إلى العـدم من جديد ، إذا انقطعت اضافتها إلى واجب الوجود ؛ فهي في أنفسها باطلة ، وبه حقة ، وبالقياس إلى الوجه الذي يليه حاصلة . وهذا يعني انها فانية لايمكن لها أن تبقى من دونه ، وانه وحده الحق البـاقي ، الذي يفنى كل شيء ماعداه [٣] .

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٣٥٦ .

(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٣٥٦ .

(٣) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٣٥٦ .

٣ ـ واجب الوجود وعقله الأشياء

اذا كانت ممكنات الوجود تستند إلى واجب الوجود ؛ فمعنى ذلك ، ان واجب الوجود هو مبدأ كل موجود ؛ وهو بذاته عقل وعاقل ومعقول [١] : والحقيقة ، ان الأول الواجب الوجود ، مجرد عن المادة وعوارض المادة ؛ فهو بما هو هوية مجردة عقل ؛ وبما يعتبر له من أن هويته مجردة لذاته ، فهو معقول لذاته ؛ وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة ، هو عاقل ذاته [٢] .

بيد أن واجب الوجود ، لا يعقل ذاته فحسب ، بل يعقل الموجودات ايضاً . أما كيف يحدث ذلك ، فانما يحدث بمجرد عقله لذاته . والحقيقة ، ان واجب الوجود ، اذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ، ، عقل أيضاً أوائل الموجودات عنه ، وما يتولد عنها ؛ فما من موجود يوجد الا وهو يوجد بسببه ، ويصبح واجباً بسببه [٣] .

ولكن ، لايجوز لواجب الوجود أن يعقل الأشياء من الأشياء ذاتها ؛ لان ذلك يعني حينذاك ، أن ذات الواجب تتقوم بما تعقل ، أي أن تقومها يكون بالاشياء ، فتكون ملحقة بالاشياء ؛ وهذا ينتهي الى أن ذات واجب الوجود ليست واجبة الوجود من كل جهة . ولكن هذا وذاك ضربان من المحال ، ولا يصحان على ذات الواجب ؛ اذ أنهما يجعلان تعقل الواجب مرتبطاً بأمور مفروضة عليه من خارج ، فيكون

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٤٣ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٤٤ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٤٧ .

لغيره تأثير فيه ، وتكون حال تعقله لازمة عن غيره ، لا عن ذاته (١) .

وفضلاً عن ذلك ، فالاشياء متغيرة في الزمان تغيراً مشخصاً ؛ وكل تعقل لتغيراتها يعني تغيرات موازية لها تحدث في ذات الذي يتعقلها ؛ فهي حيناً موجودة غير معدومة ، وحيناً معدومة غير موجودة ؛ فاذا عقلها عقلاً زمانياً ، حصل في كل مرة على صورة عقلية منفردة بذاتها ، ليس لها بقاء مع الصورة العقلية الثانية ، الحاصلة في مرة أخرى . وهذا اذا صحّ بالاضافة الينا ، فهو لايصح بالاضافة الى ذات الواجب ، لانه يعني أنه متغير الذات ؛ ومتغير الذات ليس واجباً (٢) .

ثم ان الاشياء المتغيرة كائنة فاسدة ، وهي تدرك ـ بما هي كذلك ـ مقارنة للمادة وعوارض المادة ، في وقت من الاوقات ، وعلى صورة مشخصة من الصور . بيد أن إدراكها هذا النحو من الادراك ، هو إدراك حسي أو تخيلي لها ، وادراكها من حيث هي محسوسة أو متخيلة انما يكون بآلة جزئية . ولهذا ، كان إدراك الواجب لها ليس إدراكاً حسياً وتخيلاً ؛ وهذا يعني ، أنه لايعقلها من حيث هي فاسدة ، ولا من حيث هي محسوسة أو متخيلة أو مدركة بآلة جزئية . ومع ذلك ، فما من شيء شخصي يعزب عنه ؛ وكما يقول ابن سينا : لايعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض (٣) .

ولكن ، على أي نحو يعقل واجب الوجود الموجودات ؟ يرى ابن سينا أنه يعقلها بعقله لأسبابها ؛ اذ أن الأسباب تتأدى

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٣٥٨ .

(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٣٥٩ .

(٣) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٣٥٩ .

بمصادماتها الى ان توجد عنها الأمور الجزئية ؛ وواجب الوجود يعلم هذه الأسباب ، ويعلم الأمور المطابقة لهـا . وهذا يعني ، أنه يعلمها بالضرورة ؛ يعلم ما تتأدى اليه ؛ ويعلم الازمنة التي تفصل بينها ؛ ويعلم عوداتها فترة بعد فترة .

وهذا العلم لا يمكن أن يؤدي الى تغير في ذات واجب الوجود ، لأنه انما يكون على نحو كلي . إن واجب الوجود لا يمكن له أن يعلم هذا او ذاك من الأمور الجزئية ؛ ولكنه يعلمها مع ذلك من حيث هي أمور كلية ، أي من حيث لها صفات [1] . ولهذا ، فان واجب الوجود يعلم الحركات السماوية كلها ؛ ولكنه اذ يعلمها ، يعلم كل كسوف ، وكل اتصال وانفصال جزئيين بأعيانها بيد أن علمه هذا ، انما يكون على نحو كلي [2] .

٤ ــ واجب الوجود ووحدانيته

يرى ابن سينا ، ان واجب الوجود يعقل ذاته ، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل ، وكيف يكون هذا النظام ، فيكون ذلك سبباً في استفاضة الكائن الموجود عنه . ومعنى هذا ، ان ما عقله واجب الوجود مراد ، وان يكن هذا المراد دون غرض [3] . واذا كان الأمر كذلك ، كان واجب الوجود عقلاً وارادة ، بل وقدرة ايضاً ، بدليل أنه أوجد نظام الكل . فهل يعني هـذا ، أن هناك تعدداً في ذاته ؟

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٤٧ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٤٨ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٥٠ .

ان ابن سينا ينفي هذا التعدد ، ويرى أن العقل والارادة والقدرة ليست شيئاً زائـداً على ذات الواجب الوجود ؛ اذ ان ارادته ليست مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم لعلمه ؛ فالعلم الذي له هو بعينه الارادة التي له . وكذلك القدرة التي له ، هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ الكل ، لا مأخوذاً عن الكل ؛ وهو مبدأ بذاتـه ، لا متوقف على وجود شيء آخر [١] .

والحقيقة أنه لا بـد لنا حينما نتكلم عن ذات واجب الوجود ، من أن نتصوره على نحو مخالف لتصورنا لأنفسنا . ان مراده ليس على نحو مرادنا ؛ واذا كان لنـا وراء مرادنا غرض من الاغراض ، فهو لايمكن ان يكون له وراء مراده أي غرض . بل انه لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة ؛ وكذلك حيـاته ،فهي تختلف عن حياتنا تمـام الاختلاف . ان الحياة لدينا تكمل بادراك وفعل هو التحريك ، وهذا وذاك ينبعثان عن قوتين مختلفتين ، هما العقل والحياة . بيد أن مبدأ الفعل لدى واجب الوجود هو عـين العقل عنده ؛ أي أن العقل والحياة شيء واحد . ان حياته إدراك وسبيل الى الايجاد ، وهي لاتفتقر الى قوتين مختلفتين حتى تتم بقوتين مختلفتين .

واذا انتقلنا الى الصورة المعقولة ، التي تسبق عمليـة الإنشاء الصناعي ، وجدنا ان هناك اختلافاً تاماً بين ما لدينا منها ؛ وما لدى واجب الوجود منها ؛ ان الصورة المعقولة في أذهانـا شيء منفصل عن القدرة التي تخرجها الى حيّز الصناعة . صحيـح ان الصورة التي في أذهاننا ، تكون سبباً للصورة الموجودة الصناعية . لكن

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٥٠ .

خروج هذه من تلك يحتاج الى ارادة متجددة ، منبعثة من قوة شوقية ، يتحرك منها معاً القوة المحركة ، فتحرك الاعصاب والاعضاء الآلية ، ثم تحرك الآلات الخارجة ، ثم تحرك المادة . ولهذا ، ليست هذه الصورة المعقولة فينا قدرة ولا ارادة ؛ بل ربما كانت القدرة فينا تأتي بعد المبدأ المحرك لها . وبما ان الصورة العقلية محركة لهذا المبدأ ، فهي محركة للمبدأ المحرك للقدرة .

بيد أن الأمر ليس كذلك بالنسبة الى ذات واجب الوجود ، لان المعقول لديه هو بعينه القدرة (١) .

ونتيجة هذا ، ان ذات واجب الوجود واحدة ؛ ففعله هو قدرته ، وقدرته هي حياته ، وحياته هي إرادته ، وإرادته هي عقله . وهو مبدأ الكل ، غير داخل في جنس ولا واقع تحت حد أو برهان ؛ بريء عن الكم والكيف ، والماهية والأين ، والمتى والحركة ؛ لا ندّ له ولا شريك ولا ضد ؛ واحد من جميع الوجوه ، غير منقسم لا بالفعل ولا بالفرض ولا بالوهم ؛ ليست ذاته مركبة من معانٍ عقلية متغايرة يتحد بها جملته . انه فرد وواحد ، ولا شيء فيه ينتظر أن يتم (٢) .

٥ ــ صدور الموجودات عن واجب الوجود

رأينا أن واجب الوجود هو مبدأ كل موجود ، نظراً لا ستناد جميع الممكنات إليه . ومعنى ذلك ، ان جميع الموجودات صادرة

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٥٠ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٥١ – ٢٥٢ .

عنه ، لأن من يحفظ عليها الوجود دائماً ، لا بدّ له من أن يكون علة هذا الوجود دائماً .

بيد أن العلية هنا علية عقلية ؛ إذ أن واجب الوجود يعقل ذاته ، وعقله نظام الخير الموجود في الكل ، وكيف يكون ؛ إنما يصدر عنه ذلك النظام المستفيض الكائن الموجود ، لا لشيء إلا لأنه يعقله [1] .

وإذن ، فجميع الموجودات ترجع بسبب وجودها إلى واجب الوجود . أما هو ذاته ، فليس له مبدأ بوجه من الوجوه ، ولا سبب على نحو من الأنحاء . ولهذا ، لايجوز أن يكون كون الكل عنه ، على سبيل قصد منه ؛ ولكنه لا يكون على سبيل الطبع أيضاً ، إلا إذا فهمنا بالطبع المعرفة والرضا . وليس هذا عجيباً منه ، إذ أن مجرد كونه عقلاً محضاً يعقل ذاته ، لا بدّ من أن يلزم عنه وجوب صدور الكل عنه [2] . ولكن ، كيف يكون ذلك ؟

بما ان الموجودات كثيرة ومتنوعة ، فهي لا يمكن أن توجد عن الأول ؛ وحتى العقول المفارقة ، التي ليست مادة ولا حالة في مادة ، لا يمكن أن تكون موجودة معاً عنه ، لا لشيء إلا لأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد . ولكن ، إذا لم توجد جميعها معاً عنه ، فهي قد وجدت على سبيل التسلسل .

والحقيقة ، ان واجب الوجود عقل ، ولكنه عقل يعقل ذاته ، فيصدر عن عقله لذاته عقل أول بالضرورة ، باعتبار أن التعقل علة

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٤٩ — ٢٥٠ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٧٣ — ٢٧٤ .

للوجود . وما دام الله واحداً ، فلا يمكن أن يصدر عنه إلا عقل واحد ممكن بذاته ، واجب بواجب الوجـود . ومنذئذ ، تبدأ الكثرة في الوجود . وذلك ، لأن العقل الأول يعقل ذاته ، ويعقـل الأول ضرورة . وهو حينما يتعقل الأول الواجب الوجود علة لوجوده ، يصدر عنه عقل ثالث ، وحينما يتعقل ذاته واجبة الوجود بالأول ، تصدر عنه نفس هي مبدأ أفعاله ، وحينما يتعقل ذاته ممكنة الوجود بذاته ، يصدر عنه جرم الفلك الأقصى . وعلى هذا النحو يستمر الصدور ، حتى نصل إلى العقل العاشر ، عقل فلك القمر ، المعروف بالعقل الفعال .

ومعنى هذا ، أن كل عقل تصدر عنه ثلاثة موجودات ، عقـل ونفس وجسم . أما العقـل فيؤثر في النفس ، ثم تؤثر النفس بدورها في الجسم ؛ فتحركه . ولكن العقل لا يؤثر في الجسم مباشرة ، وإنما عن طريق النفس ، التي هي واسطة بينه وبين الجسم .

أما عالمنا الأرضي ، عالم الكون والفساد ، فيخضع بكل حوادثه للعقل الفعال ، لأن جميـع ما في الأرض من أشـياء وأجسام وصور ونفوس ، خاضع لتدبيره كل الخضوع (١) .

٦ ـــ عناية الواجب بخلقه وحقيقة الشر

اذا كان واجب الوجود خيراً محضاً ، وعقلاً وعـاقلاً ومعقولاً ، وواحداً لاشريك له ، عنه صدرت جميـع الموجودات ، فكيف يمكننا أن نتصور علاقته بهذه الموجودات ؟ هـل يحيطها بعنايته ؟ واذا كان يحيطها بعنايته فكيف دخل الشر في قضائه فيها ؟

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٧٣ – ٢٧٨ .

يرى ابن سينا ، أن من يتأمل الآثار العجيبة في تكون العالم وأجزاء السماوات والحيوان والنبات ، لابدّ له من الاعتراف بأنها لا تصدر اتفاقاً ، بل هي بحاجة الى مدبّر حكيم يحيطها بعنايته . وعناية الواجب هي علمه بنظام الخير ، وكيف ينبغي أن يكون الوجود في نظام الخير ؛ وأنه هو ذاته علة الخير والكمال ؛ وأنه راضٍ عن هذا النظام الخيّر الكامل ، كما هو عليه [1] .

ولكن نظام الخير والكمال ليس خيراً وكمالاً على وجه الاطلاق ، بل خيراً وكمالاً بحسب الامكان ؛ فهذا الوجود قد بلغ من الخير والكمال الوجه الأبلغ في الإمكان ، حينما صدر عن ذات واجب الوجود . وهو قد صدر عن ذات واجب الوجود خيراً وكمالا ، حينما عقل الواجب نظام الخير ، وعقله على الوجه الابلغ في الإمكان ؛ فكان صورة لنظام الخير في أحسن وجوه إمكانها [2] ؛ فكان أحسن العوالم الممكنة .

وما دام الوجود قد صدر عن ذات واجب الوجود على الوجه الأبلغ في الإمكان الذي يمكن أن يتحقق فيه نظام الخير ؛ فقد كان لابدّ له من أن ينطوي على شيء من الشر . فنظام الخير حينما لا يكون مطلقاً ، بل على وجه من وجوه الامكان ، يكون مختلطاً بالشر اختلاطاً معيناً . فكيف نفسر دخول الشر في القضاء الالهي ، مع وجود العناية الالهية ؟

يرى ابن سينا ، أن الشر يلحق الاشياء من طباعها التي طبعت عليها ؛ فاذا كان في طباعها ماهو بالقوة ، كانت متلبسة بالمادة ، فلحقها الشر من أجل المادة التي في طباعها . والشر يلحق المادة لأمرين : أمر يعرض لها في نفسها ؛ وأمر طارىء يطرأ عليها بعد ذلك .

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٥ .

(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٥ .

أما الشر الذي يعرض للمادة في نفسها ، فهو أن تتمكن هيئة من الهيئات الممازجة للشر في المادة ، منذ أول وجودها . ان هذا الشر الذي منيت به المادة يمنعها من الكمال ؛ ويكون ابتعادها عن الكمال موازياً للشر الذي منيت به . ومثال ذلك ما يعرض لانسان ما — عند تكونه — من سبب طارىء يجعله أردأ مزاجاً ، وأعصى جوهراً ، من انسان آخر لم يطرأ عليه مثل هذا الطارىء . ان هذا الطارىء قد جعل مادة تكوّنه لاتقبل التخطيط والتشكيل والتقويم ، فتشوهت الخلقة ، ولم تصل في مزاجها وبنيتها الى الكمال . وعندئذ كان هذا النوع من الشر ؛ وهو شر ليس ناتجاً عن الفاعل ، بل عن المنفعل ؛ فالفاعل كان خيراً فلم يحرم ؛ ولكن المنفعل كان عصياً فلم يقبل الخير الذي أفاضه عليه الفاعل (١) .

وأما الشر الذي هو أمر طارىء يطرأ على المادة من خارج ، فهو أحد شيئين : فاما يكون حائلا دون المكمل وقيامه بفعله الذي يهب به الكمال للاشياء ، مثل حيلولة السحب الكثيرة المتراكمة دون الثمار ودون حرارة الشمس الضرورية لنضجها وبلوغ كمالها (٢) ؛ واما يكون أصلاً ممحقاً للكمال ، يصيب الشيء بعد بلوغه كماله ، فيقضي عليه ، ويمحق وجوده ، مثل البرد الشديد يصيب النبات وقت بلوغ كماله ، فيفسد استعداده له، ويقضي عليه (٣) .

واذا كان الشر موجوداً ، فهل يتنافى مع العناية الالهية ؟ يرى ابن سينا ، أن عناية الله لا ينفيها وجود الشر ، لسببين :

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٦ .

(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٦ - ٤١٧ .

(٣) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٦ - ٤١٧ .

أولهما ، أن جميع أسباب الشر موجودة فيما تحت فلك القمر ؛ ونحن نعلم أن عالم ماتحت فلك القمر عالم صغير جداً ، اذا ما قسناه ببقية الوجود [1]. واذن ، فالشر الذي ينال بعضه ، ضئيل جداً بالنسبة الى الخير الذي يعم سائر الموجودات ، ويعم بعضه الآخر.

وثانيهما ، أن الشر يصيب اشخاصاً معينين ، في أوقات محددة ؛ واذا أصابهم فهو يصيب أقلهم بنوع معين من أنواع الشر. أما الأنواع فمحفوظة ، ولا ينالها الشر الحقيقي [2].

وعلى هذا النحو ، يبدو لنا ، أن الشر في الموجودات قليل [3]. ولكن ، اما كان بالامكان استبعاد هذا الشر القليل ؟

يرى ابن سينا ، أن ذلك غير ممكن ؛ فوجود الشر في الأشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير [4] ؛ ولا يمكن أن يكون الخير الكثير من دون هذا الشر القليل. فالنار قد تلاقي رداء رجل شريف وتحرقه ؛ ولكن هذا لايعني أن تكون النار شراً كان ينبغي استبعاده من الوجود ، لأن الخيرات التي يمكن أن نجنيها من النار ، أكثر بكثير من هذا الشر الطفيف الذي أدت اليه. ولهذا ، وجب ضرورة أن يكون الخير الممكن فيها خيراً ، مع امكان وقوع الشر منها [5]. فافاضة الخير لا توجب أن يترك الخير الغالب ، تجنباً لشر نادر ؛ فيكون تركه شراً

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٧ .

(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٧ .

(٣) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٧ .

(٤) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٨ .

(٥) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٨ .

من هذا الشر [١] . فانه من المستحيل تحقيق الغرض من وجود النار ، اذا كانت لاتحرق ، لأن صفة الاحراق مرتبطة بصفة التسخين ، وهي صفة نافعة ؛ لأن أنواعاً كثيرة لايمكنها أن تحفظ وجودها من دون النار ؛ واذا نالها شيء من الضرر منها ، فهو ينال القلة من أفرادها ؛ على حين أن أكثر أشخاص الانواع في كنف السلامة من الاحتراق [٢] .

ومعنى هذا في نهاية التحليل ، أن الخير مقتضى بالذات ، وأن الشر مقتضى بالعرض ؛ وأن واجب الوجود قد قدّر كلًّا منها بقدر [٣]. ولكن هذا لا يعني بوجه من الوجوه ، أن تعمل العناية ما تعمله من أجلنا ، أو أن تكون بالجملة مهتمة بشيء من الاشياء ، أو أن يوجّه عملها داعٍ من الدواعي ، أو أن يعرض لها أن تؤثر أمراً على أمر ، بالاضافة الينا [٤] . فنظام الكل هو غايتها ، وهو - كما رأينا - لا ينفي الشر الاضافي الى هذا الكائن أو ذاك .

والحقيقة ، أن الشر الاضافي موجود ؛ وهو على أنواع مختلفة . فقد يكون الشر نقصاً ، مثل السحاب الذي يظلل ، فيمنع أشعة الشمس عن النبات المحتاج اليها لاستكمال نضجه [٥] . وقد يكون ألماً ، كمن يتألم من اتصال النار بعضو من أعضائه [٦] ؛ وقد يكون عدماً ، مثل العمى بالاضافة الى العين [٧] . وهناك نوع من الشر الذي هو بمعنى

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٨ .

(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٢٠ .

(٣) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٢١ .

(٤) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٤ - ٤١٥ .

(٥) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٥ .

(٦) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٥ .

(٧) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٦ .

العدم ، يطلق عليه ابن سينا اسم الشر بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل . ان هذا النوع من الشر – في نظره – ليس شراً بالاضافة الى النوع ، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع . وهو يضرب الجهل بالفلسفة أو بالهندسة مثالا عليه ؛ ان هذا الشر لا يصيب الانسان من حيث هو انسان ، بل يصيبه من حيث أنه فرد قد ثبت عنده حسن العلم بالفلسفة أو بالهندسة ، فاشتاق اليه ، واستعد لذلك الاستعداد (١) .

وعلى هذا النحو ، نرى –مع ابن سينا– أن عناية الله محيطة بكل شيء ؛ وأن الشر عارض في الوجود تقتضيه طبيعة نظام الكل ، وان الشر الاضافي هو وحده الموجود .

---

(٣) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٧ .

العلم الطبيعي

تمهيد ـــ العلم الطبيعي والعالم الطبيعي

لابدّ لنا بادىء ذي بدء ، من أن نتساءل : ما الذي يفهمه المرء لأول وهلة ، من مصطلح العلم الطبيعي ؟ ونعتقد أن الجواب البسيط على ذلك ، هو أنه العلم الذي يدرس الطبيعة او العالم الطبيعي . وهذا ما سنحاول أن نقوم به ، في هذا الفصل ، من خلال عرضنا لآراء ابن سينا في هذا العلم (١) .

(١) اذا كان هناك اجماع على موضوع العلم الطبيعي بين القدماء والمحدثين ؛ فان هذا لا يعني ، أن معالجة القدماء والمحدثين لهذا العلم كانت واحدة . ان المحدثين يعالجون العلم الطبيعي معالجة مخالفة كل المخالفة لمعالجة القدماء له . ويكفي أن نذكر في التفرقة بين نوعي المعالجة ، ان معالجة القدماء كانت معالجة فلسفية بحتة ، غايتها الكشف عن المبادىء الأولى للعالم الطبيعي ؛ مثل طبيعة الأجسام وماهية الحركة ، وماهية الزمان ، وماهية المكان ، وحقيقة التناهي وعدم التناهي ، الخ . . . في حين أن معالجة المحدثين هي معالجة علمية بحتة ، غايتها دراسة حوادث الطبيعة كما=

واذا كان العلم الطبيعي يدرس العالم الطبيعي ، فانه يتطرق الى دراسة الأجسام الطبيعية ، التي يتألف من جملتها هذا العالم . وبما أن الاجسام الطبيعية لاتبقى على حال واحدة ، بل يطرأ عليها التغير من حيث الحركة ، والحركة تغير في الزمان والمكان ؛ فانه لابدّ لنا أيضاً ، من التعرض الى دراسة الحركة والزمان والمكان . وعليه ، فاننا سنفرد فقرة لكل جانب من هذه الجوانب ، بادئين بحقيقة الاجسام الطبيعية .

١ ــ حقيقة الاجسام الطبيعية

(١) **مبادىء وجود الاجسام** : يرى ابن سينا ، أن كل جسم طبيعي ، يخضع لمبادىء معينة بها يتحقق وجوده . أما هذه المبادىء ، فهي على نوعين : مبادىء داخلة في صميم الجسم ، ومبادىء خارجة عنه . المبادىء الاولى ثلاثة ، وهي : المادة والصورة والعدم ؛ والمبادىء الثانية هي في الحقيقة اثنان ، وهما : الفاعل والغاية .

آ ــ **المبادىء الداخلة في صميم الجسم** : كل جسم طبيعي مركب من مادة وصورة . أما المادة فهي المحل الذي يتقبل الصورة ، في حين أن الصورة هي ما يحل في هذا المحل ، فيتركب الجسم الطبيعي منهما معاً . واذا كان لابدّ لنا من ضرب مثل موضح على ذلك ، قلنا : ان نسبة

= تبدو لنا ، مثل حركة الأجسام وسقوطها ، مثل ارتفاع الحرارة وانخفاضها ، مثل انتقال الضوء وانحرافه الخ . . . بصرف النظر عن طبيعتها جميعاً . بيد أن العالم في وقتنا الحاضر ، قد يتطرق الى دراسة طبيعة هذه الأشياء ؛ ولكنه اذ يفعل ذلك ، يكف عن كونه عالماً ، لينضم الى زمرة الفلاسفة . ولا شك ، أن معالجة ابن سينا للموضوع ، معالجة فلسفية ، كما هو واضح .

المادة الى الصورة كنسبة النحاس الى التمثال . ان النحاس هو المحل الذي يتقبل صورة التمثال ؛ وكان بامكانه أن يتقبل أية صورة أخرى غيرها [1] .

وإذا تقبل النحاس صورة التمثال ، وكان بامكانه أن يتقبل أية صورة أخرى ؛ فان هذا يعني ، ان الصورة والمادة ليستا مبدئين كافيين لحدوث الأجسام ؛ بل لا بدّ من مبدأ ثالث ، عمله الأساسي هو أن يساعد على جعل النحاس تمثالاً ، لا أي شيء آخر . ان هذا المبدأ هو العدم . وبذلك ، تكون المبادىء - أو الأسباب - التي تعمل على تركيب الأجسام ثلاثة ، هي : المادة والصورة والعدم [2] .

والكائن لايمكن له أن يكون من دون العدم ؛ وان كان - أي العدم - ليس بذات موجودة على الاطلاق ، ولا معدومة على الاطلاق . ان العدم بالنسبة إلى الجسم يقارن امكان كونه شيئاً ما ، أي امكان كونه تمثالاً مثلاً . ولهذا ، كان عمل العدم سلبياً تماماً بالنسبة الى الشيء ؛ انه يعدم جميع الصور التي تطرأ على النحاس ، ماعدا صورة التمثال التي يصير بها النحاس تمثالاً ؛ وباقتران صورة التمثال ، مع اعدام جميع الصور الأخرى ، يصبح النحاس تمثالاً [3] . لهذا ، كان العدم مبدأ بالعرض ، وكان كل كائن إنما يكون بارتفاعه ، لا بوجوده [4] .

ومن ناحية أخرى ، لا بدّ للصورة والعدم ، من أن يطرآ على

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٩٨ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠١ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠١ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠١ .

مادة بعينها ، ليمكن أن يكون شيء من الأشياء . ولهذا ليس العدم الذي في قطعة الصوف مبدأ لكون السيف البتة ، بل العـــدم الذي في الحديد ؛ اذ أنه يستحيل حقاً صنع سيف من الصوف ؛ ولكن هذا الصنع ممكن من الحديد (١) .

وهنا ، لا بدّ لنا من التطرق إلى الكلام في الهيولى ؛ فما الهيولى؟ وهل تختلف في شيء عن المادة ؟ يرى ابن سينا ، أن الهيولى مفهـوم سالب للمادة ؛ بل ان المادة ، اذا كان فيها هذا العدم ، كانت هي الهيولى ؛ واذا كانت فيهـا صورة من الصور ، كانت هي الموضوع . فكأن المـادة مبدأ أول له حالتان متناقضتان : حالة اعدام صورة ، وحالة ايجـاد صورة ؛ في حالة الاعدام ، تكون المـادة هيولى ، وفي حالة الايجاد ، تصبح المادة موضوعاً (٢) . ولـكي نوضح ذلك ، يمكننا أن نضرب المثال التالي : ان الحديد مادة ، ويمكننا أن نصنع منه تمثالاً . في هذه الحـالة التي توجد فيها صورة التمثال ، يصبح الحديد موضوعاً . بيد أن الحديد ، بمجرد صيرورته ذا موضوع هو التمثال ، تكون قد اعدمت فيه صور أخرى لا حصر لهـا ، كان بإمكان الحديد ان يتلبسها لو لم يصبح تمثالاً ، مثل أن يصبح مطرقـة أو عموداً او صفيحاً الخ . . . ان هذه الاشياء المعدومة - بمـا هي معدومة - هي الهيولى بالذات .

ب - **المبدآن الخارجان عن الاجسام** : بيد أن الأجسام ، اذا كان لها هذه المبادىء الداخلية الثلاثة ، من أجل تحققها ؛ فان لها مبدئين

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠١ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠١ .

خارجيين ايضاً ، لا بد منهما ، من أجل هذا التحقق . وهذان المبدآن هما : مبدأ الفاعل ، ومبدأ الغاية [١] .

أما مبدأ الفاعل ، فهو كون الشيء بحاجة الى فاعل ليخرج من القوة الى الفعل ، ومن الامكان الى الوجود ؛ مثل حاجة الحديد الى مثال يصنعه تمثالاً ، أو الى حداد يطبعه سيفاً .

اما مبدأ الغاية ، فهو أن الشيء انما وجد لتحقيق غاية ما ، ولولا هذه الغاية لما وجد . فجميع ما ينطوي عليه العالم الطبيعي ينساق الى غاية [٢] . ان التمثال انما وجد لتحقيق مثال الجمال ، او لتذكير الاحياء بعظماء الأموات ؛ وكذلك السيف انما وجد لكي يقطع .

وبمبدأ الغاية يرتبط مبدأ الخير ؛ اذ ان كل غاية خير ؛ فانسياق الاشياء نحو غايتها في عالم الطبيعة ، لا بدّ له من ان يكون نحو خيرها ايضاً . فما من شيء كان جزافاً واتفاقاً الا في القليل النادر . إن جميع الاشياء تخضع لترتيب هو وليد الحكمة ، دون أن يكون فيها ما هو معطل ولا فائدة منه ؛ فهي جميعاً صادرة عن المبدأ الأول ، والمبدأ الأول مباين لكل فعل قسري ، ولذلك كان خيراً كله [٣] . واذا وجد شيء على خلاف ذلك ، فهو راجع الى القوة المجبولة فيه ، والى ما يصدر عنه ، على سبيل التأدي والتولد [٤] .

(٢) **الجسم الطبيعي وتغيره** : بيد أن الجسم الطبيعي المتقوم بالمادة والصورة ، عرضة لصور عرضية أخرى تطرأ عليه ، وهي المعروفة

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠١ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٢ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٢ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٢ .

بالمقولات التسع ، مثل : الكم والكيف ، والمكان والزمان ، والاضافة والوضع ، والملك والفعل والانفعال . وسنحاول أن نتكلم عن بعضها فيما يلي :

آ ـ **الأعراض الجسمية** : لا يكاد الجسم يتقوم بالصورة والمادة ، حتي تنتابه صور أخرى ، هي ما نسميه بالأعراض . من هذه الصور ، الصورة الجسمية التي تنحل الى أقطار ثلاثة . والحقيقة ، انه ما من جسم طبيعي – مهما كان نوعه – الا يمكنك أن تفرض فيه امتداداً أول في اتجاه أول ، وامتداداً ثانياً في اتجاه مقاطع لاتجاه الامتداد الاول على زاوية قائمة ، وامتداداً ثالثاً في اتجاه ثالث مقاطع للامتدادين السابقين على زاوية قائمة ايضاً . وعلى هذا النحو ، نجد أن الجسم الطبيعي ذو اقطار ثلاثة ، وان كان في نفسه شيئاً واحداً (١) .

زد على ذلك ، أن هـذه الاقطار الثلاثة الملازمة لكل جسم طبيعي ، انما تقوم في المادة الموضوعة لها بطباعها ؛ وهذه المادة ذات ابعاد لا بدّ منها لافتراض الاقطار التي أشرنا اليها . بيد أن الأبعاد والاقطار ليست اجزاء من وجود المادة ، ولا تؤخذ في حدها ؛ لأنها خارجة عن ذاتها ، على الرغم من انها حالة فيها ، ومقارنة لها . وهذا يعني ، أن المادة بذاتها ، ليس لها مقدار وقطر ؛ وان المقدار والقطر انما يطرآن عليها من غير ذاتها ، بدليل ان المادة الواحدة ، يمكن أن تتخذ حجوماً مختلفة ، تتفاوت من حيث العظم (٢) ، وفقاً لدرجتي التخلخل والتكاثف . وهذا ينتهي بنا القول : ان البعد وما يتعلق به من امتداد وحجم ، عَرَض بالنسبة الى مادة الجسم الطبيعي .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٩٨ - ٩٩ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٩٩ .

بيد ان هذه الصورة الجسمية التي تلحق بمادة الجسم الطبيعي ، ليست الوحيدة ؛ بل هناك صور أخرى مناسبة لباب الكيف ، ولباب الأين ، ولباب الوضع [١] ، ولكل باب من ابواب الأعراض العارضة من المقولات التسع [٢] . وجميع هذه الصور تأتي لتحل في الجسم الطبيعي الذي تقوّم بالمادة والصورة وحصل نوعه . ولهذا ، فهي جميعاً تأتي بعد المادة والصورة [٣] .

ب - **مكانة الاعراض في الجسم الطبيعي** : اذا كانت الصورة تحل في المادة ، والاعراض تحل في الجسم الطبيعي ، فانه لا بد لنا من تحديد مكانة الاعراض من المادة والصورة .

لا شك ان هناك فرقاً جوهرياً بين الصور والاعراض ؛ وهذا الفرق يتلخص في ان الصور تحل في مادة غير متقومة الذات ، على طبيعة نوعها ؛ في حين أن الاعراض انما تحل في الجسم الطبيعي المتقوم بالمادة والصورة ، الذي حصل نوعه .

لهذا ، كان لابدّ للأعراض من أن تأتي بعد المادة بالطبع [٤] ؛ بل بمعنى أدق ، لا بد لها من أن تأتي بعد تقوّم الجسم الطبيعي بالمادة والصورة . بيد أن الصورة تأتي قبل المادة بالعلية [٥] ؛ فهي التي تطبع المادة بطابعها ، وتجعلها جسماً طبيعياً معيناً ، بمعونة العدم ذي الأثر

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٩٩ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٩٩ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٩٩ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ٩٩ .

(٥) ابن سينا : النجاة ، ص ٩٩ .

السالب . ونتيجة ذلك ، ان المادة والصورة ، لابدّ لهما من أن تأتيا قبل الأعراض ، بالطبع والعلية [1] .

ولكن هــذا لايعني أن الصـورة تحظى بالمكانة الاولى اطلاقاً ، وان كانت لها هذه المكانة بالنسبة الى الطبيعيات . انها وان كانت سابقة على المادة بالعلة ، وسابقة هي والمادة على الأعراض بالطبع والعلية ، فهي مسبوقة بالمبدأ المفارق أيضاً . والحقيقة ، ان المبدأ المفارق للطبيعيات ، ليس سبباً للطبيعيات فقط ، بل وللصورة والمادة أيضاً . انه يستبقي المادة بالصورة ، ويستبقي الاجسام الطبيعية بهما معـــاً . بيد أن هذا المبدأ لا يتطرق العلم الطبيعي الى دراسته ، لأنه مفارق الذات للطبيعيات [2] .

ومن هذا نجد ، أن الأعراض انما تأتي بعد المـــادة والصورة والمبدأ المفارق .

(٣) **استبقاء الاجسام الطبيعية** : رأينا أن المبدأ المفارق يستبقي الاجسام الطبيعية بالمادة والصورة . بيد أنه لايكتفي باستبقائهـا ، بل يستبقي كمالاتها ، ويستبقيها باستبقاء كمالاتها . وهذه الكمالات على مرتبتين [3] ، فلنتكلم عن كل منها :

آ ــ **الكمالات الاول** : ان الكمالات الأول في الاجسام الطبيعية ، هي الكمالات التي اذا ارتفعت ، بطلت بارتفاعها الاجسام الطبيعية التي هي كمالات لها [4] . وهذه الكمالات هي القوى الموضوعة في الاجسام ؛

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٩٩ .
(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٩٩ .
(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٩٩ — ١٠٠ .
(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٠ .

وهي التي يلجأ المبدأ المفارق اليها ، لاستبقاء كل جسم من الاجسام الطبيعية .

واذا كانت الاجسام لاتتحرك بذاتها ، ولا تسكن بذاتها ، ولا تتشكل من ذاتها ، ولا تقوم بفعل من الافعال من ذاتها ؛ فهي تقوم بذلك كله ، بفعل هذه القوى المغروزة فيها [1] . وهذه القوى على ثلاثة أقسام :

١) **القوى الطبيعية** : وهي قوى سارية في الاجسام ، تحفظ عليها اشكالها ومواضعها الطبيعية وأفاعيلها ، من حيث هي كمالات لها . واذا طرأ عليها ما أزالها عن مواضعها الطبيعية وأشكالها وأحوالها ، فان هذه القوى تعيدها اليها وتثبتها عليها . وهي اذ تفعل ذلك ، انما تفعله دون معرفة وروية وقصد اختياري ، بل بتسخير .

بيد أن هذه القوى لا تستمد كمالاً من كمالاتها ، من أية قوة أخرى ؛ ولا تتحرك أو تسكن بتأثير سواها ؛ بل هي مبدأ بالذات لحركاتها ولسكوناتها بالذات [2] .

٢) **النفوس الثلاث** : وتأتي بعد القوى الطبيعية النفوس الثلاث ، من نباتية وحيوانية وإنسانية . ان هذه القوى تفعل في الاجسام أفعالها ، من تحريك ، أو تسكين ، أو حفظ نوع . ولكنها اذ تفعل ذلك انما تفعله على وجوه مختلفة ؛ فالنفس النباتية انما تفعل ذلك من غير اختيار ولا معرفة ؛ في حين أن النفس الحيوانية لها القدرة على الفعل وتركه ، كما لها القدرة على إدراك الملائم فتسعى اليه ، والمنافي فتبتعد عنه . اما النفس الانسانية ، فبامكانها أن تحيط بحقائق الموجودات ،

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٠ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٠ .

عن طريق انعام النظر والبحث (١) . ولكل نفس من هـــذه النفوس آلات خاصة ، بها تفعل (٢) .

٣) **النفس الفلكية** : ووراء مرتبـة النفس الانسـانية ، وفي مرتبة أعلى منها ، يمكننا أن نجد النفس الفلكية . وهي تفعـــل في الأجسام الطبيعية ماتفعله النفس الانسانية . ولكنها تفعـل مثل هذه الأفعال لا بآلات ، ولا بأنحاء متفرقة ووجوه مختلفة ، بل بارادة متجهة الى سنة واحدة لا تحيد عنها (٣) .

ب ـ **الكمالات الثانية** : أما الكمالات الثـانية ، فتختلف عن الكمالات الأول ، بأن ارتفاعها لا يؤدي الى بطلان الاشـياء التي هي كمالات لها . ولكن هذا الارتفاع مع ذلك ، يؤدي الى ارتفاع صلاح هذه الاشياء (٤) . والمبدأ المفارق يفعل فعله أيضاً ، في هذه الكمالات الثانية ؛ ولكنه إذ يفعل ذلك إنما يفعله بتوسـط الكمالات الاولى ، التي هي مبادىء تصدر عنها الكمالات الثانية . واذا كانت قوى الاجسام الطبيعية هي كمالاتها الاولى ، فان الافعـال التي تقوم بها هي كمالاتها الثانية ، وليس هناك أي فعل من الافعال لا يصدر – في الاجسـام الطبيعية – عن هذه القوى (٥) .

(٤) **الجسم الطبيعي والمـكان** : وكل جسم طبيعي فهو متمكن في مكان . ولكن ، ما المكان ؟ يعرّفه ابن سينا بأنه السطح الباطن من

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٠ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٠ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٠ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٠ .

(٥) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٠ .

الجرم الحاوي ، المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي [١] . وبلفظ آخر ، يقال مكان لشيء يكون فيه الجسم ، فيكون محيطاً به [٢] ؛ وهو حاوٍ للمتمكن ومساوٍ له ، من جهة أولى ؛ ولكنه مفارق له من جهة أخرى ، عن طريق الحركة .

أما أن المكان مساوٍ للمتمكن ، فالدليل عليه ، أنه لا يتأتى أن يوجد جسمان في مكان واحد . واما أنه مفارق للمتمكن عند الحركة ، فذلك لأنه في كل لحظة من لحظات حركته ، يكون في مكان غير المكان الذي كان فيه قبل لحظة ، ويصبح بهذه الحركة بالذات خارجاً عن ذات المتمكن . ولهذا قيل : ان كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة [٣] .

ومعنى هذا كله ، ان المكان ليس شيئاً في المتمكن ؛ بل حقيقة هذا غير حقيقة ذاك . واذا كان المتمكن - وكل متمكن هو جسم طبيعي - مؤلفاً من هيولى وصورة ، فان المكان المفارق للمتمكن لا يمكن أن يكون صورة وهيولى ؛ لأن كل هيولى وكل صورة فهي في ذات المتمكن [٤] .

ولكن ، اذا كان المكان مساوياً للمتمكن ، فعلى أية صورة هو مساوٍ له ؟ أهو مساوٍ لجسمه أم مساوٍ لسطحه ؟ يرى ابن سينا ، أنه من المحال أن يقال : انه مساوٍ لجسمه ؛ لان ذلك يعني أن أبعاد

---

(١) ابن سينا : رسالة في الحدود ص ٩٤ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٨ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٩ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٩ .

هذا متداخلة في أبعاد ذاك [١] . وبما أن الأبعاد المتساوية لاتتداخل ، كان لابدّ من نفي هذا النوع من التساوي . بقي أن يكون المكان مساوياً لسطح المتمكن ؛ وهذا ما يراه ابن سينا الصواب كل الصواب . بيد أن هذا يعني أن المكان سطح أيضاً ؛ إذ أن مساوي السطح لا بدّ له من ان يكون سطحاً ايضاً . ونتيجة ذلك ، ان المكان هو السطح المساوي لسطح المتمكن ؛ وسطحه هو نهاية الحاوي المماسة لنهاية المحوي [٢] .

٢ — الحركة والزمان

(١) **الجسم الطبيعي والحركة** : اذا كان الجسم الطبيعي عرضة للتغير ، والتغير حركة ؛ فمعنى ذلك ، أن جميع الاعراض العارضة من المقولات التسع [٣] ، التي تطرأ على الجسم الطبيعي في تغيره ، هي ضروب مختلفة من الحركة . فما الحركة ؟

يعرّف ابن سينا الحركة – متبعاً في ذلك ارسطو – بأنها كمال أول لما بالقوة ، من جهة ماهو بالقوة ؛ وان شئت قلت : هو خروج من القوة الى الفعل ، لا في آنٍ واحد [٤] . كما يعرّفها في مكان آخر ،

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٢٢ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٢٤ .

(٣) يأخذ ابن سينا فكرة المقولات عن ارسطو ، وعددها عشر ، وهي : الجوهر ، الكم ، الكيف ، الاضافة ، المكان (الأين) ، الزمان (المتى) ، الوضع ، الملك ، الفعل ، الانفعال . واذا كان قد قال المقولات التسع ، فلأنه استثنى منها الجوهر ، الذي تعد المقولات التسع الأخرى اعراضاً له .

(٤) ابن سينا : رسالة في الحدود ، ضمن تسع رسائل ، ص ٩١ .

بأنها فعل وكمال أول للشيء الذي بالقوة ، من جهة المعنى الذي هو له بالقوة [1] .

والحركة على أنواع ؛ وجميعها ترتد الى كون الجسم على حال لم تكن قبله ولا بعده [2] . فالجسم المتحرك يكون في احدى اللحظات ، في حال ليست هي نفس الحال التي كان فيها قبل هذه اللحظة ، كما انها ليست نفس الحال التي سيكون فيها بعد هذه اللحظة .

أما ما هي أنواع الحركة ، فيمكننا أن نقول : انها كل ما يقبل الزيادة والنقصان ، أي جميع الأعراض العارضة من المقولات التسع ، مثل الكم والكيف والإضافة ، مثل المكان والزمان والوضع ، مثل الملك والفعل والانفعال [3] . أمّا الجواهر فلا تقبل الزيادة والنقصان ، ولا تقبل أي نوع من الحركة [4] .

(٢) **الحركات الأصيلة والعارضة** : بيد أن الحركات ليست كلها أصيلة ؛ بل ان بعضها عارض ، ويمكن ردّه الى احدى الحركات الاصيلة ، أو كلها ، بحسب وجهة النظر . وعلى ذلك ، يكون لدينا نوعان من الحركة ، سنحاول أن نتكلم عن كل نوع منهما ، وأن نرد أحدهما الى الآخر .

آ ـ **الحركات الاصيلة** : تكون الحركة أصيلة اذا كانت تقبل الزيادة والنقصان في ذاتها ، ولا تتبع في قبولها أية مقولة أخرى . ويرى

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٥ .

(٢) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ، ضمن تسع رسائل ، ص ٥ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٥ - ١٠٧ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٥ .

أبن سينـــا ، أن الحركات التي من هذا النوع هي : الكم والكيف والاين والوضع [1] .

١) ان الحركة التي تكون من كم الى كم ، تسمى حركة نمو أو تخلخل ، ان كانت الى الزيادة ؛ وتسمى حركة ذبول أو تـكاثف ، ان كانت الى النقصان . والتخلخل الحقيقي هو أن يصير للمـــادة حجم أعظم ، من غير زيادة شيء من خارج عليه ، او ايقاع فُرَج فيـه ؛ والتـكاثف ضده [2] .

واذا كانت الحركة كمالاً أول لما بالقوة ، من جهة ماهو بالقوة ؛ أي انتقالاً من القوة الى الفعل ؛ فان النمو هو أيضاً انتقال من القوة الى الفعل ، لاستكمال ما هو بالقوة ؛ مثل خروج النبتة من البذرة .

٢) أما الحركة التي تكون من كيف الى كيف ، فهي التي يطلق عليها اسم الاستحالة [3] ، وهي الانتقال من حال الى حـــال ، مثل ابيضاض الشعر بعـد سواد . فالشعر في حالة سواده ، يكون أبيض بالقوة ، ولا يحتاج الا الى مرور فترة من الزمان ، حتى يستحيل هذه الاستحالة ؛ وهو اذ يستحيل هذه الاستحالة ، انما ينتقل من كيف الى كيف .

٣) ثم ان هناك حركة أصيلة من نوع آخر ، وهي التي من أين الى أين ؛ ويطلق ابن سينا عليها اسم النقلة [4] . وهنا نجد أيضاً ، ان الحركة انتقال من القوة الى الفعل ؛ فالجسم الذي يكون بالفعل في نقطة

---

(١) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٥ ؛ وأيضاً النجاة ص ١٠٧ .

(٢) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٥ .

(٣) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٥ .

(٤) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٥

معينة هي ب في لحظة من اللحظات ، يكون بالقوة في نقطة ج في نفس اللحظة التي يكون فيها في نقطة ب بالفعل . ولكنه حينما يصبح في ج بالفعل ، يكون قد غادر ب نهائياً . ولا شك أن الحركة التي هي النقلة ، كفيلة باستخراج ما بالقوة الى الفعل ، في المستقبل .

٤) أما الحركة التي تكون من وضع الى وضع ، فيطلق عليها ابن سينا اسم الحركة الوضعية . في هذا النوع من الحركة ، لايبارح الجسم مكانه ، رغم كونه متحركاً ؛ اذ ان حركته حركة مستديرة ، يدور فيها حول ذاته [١] . ان هذه الحركة هي حركة الأجسام السماوية ، واختلاف حركات هذه الاجسام هو سبب الاختلاف الكائن في هذا العالم والاتفاق الذي فيه ، من جهة ان الحركة المستديرة علة لثبات الكون والفساد لهذا العالم [٢] .

ب — **الحركات العارضة** : أما الحركات العارضة ، فهي التي لا تقبل الزيادة والنقصان في ذاتها ، وإنما تتبع فيها مقولة أخرى . ويرى ابن سينا ، أن الحركات التي هي من هذا النوع أربع : المتى ، الملك ، ان يفعل ، الاضافة .

١) ان الاضافة لا تنطوي على الحركة في ذاتها ، بل تكون لها الحركة عرضاً ؛ وذلك لأن المضاف يظل عارضاً أبداً لإحدى المقولات الأخرى ويتبعها في قبول الزيادة والنقصان . فاذا أضيفت اليه حركة من الحركات ، فالزيادة والنقصان بالحقيقة لتلك الحركة [٣] .

---

(١) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة ، ص ٥ .

(٢) ابن سينا : رسالة في الاجرام العلوية ، ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، ص ٤٣ ،

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٦ .

وعلى سبيل المثال نقول : ان النصف مضاف للوحدة ؛ واذا زادت الوحدة تبعها نصفها في الزيادة . وعلى عكس ذلك ، اذا نقصت الوحدة ، تبعها نصفها في النقصان . فكما تكون الوحدة يكون النصف . ومعنى ذلك ، أن مقولة الاضافة ملحقة بمقولة الكم ، في مثالنا هذا [1] .

بيد أن هذه المقولة ليست تلحق فقط بمقولة الكم ، بل يمكن إلحاقها أيضاً بأية مقولة أخرى . ولهذا ، فانه بالامكان ضرب أمثلة متعددة على ذلك ؛ ولكننا نترك ذلك للقارىء .

٢) كذلك المتى ، فان وجوده ملحق بالجسم بتوسط الحركة ؛ فكيف تكون فيه الحركة !؟ الحقيقة ، أن ذلك لا يمكن أن يكون ؛ إذ أن الحركة نفسها إنما تكون في متى . فلو كان المتى فيه حركة بذاته ، وليس ملحقاً بالحركة ، لاستوجبت حركته أن تكون في متى ؛ أي ، لاستوجب المتى أن يكون في متى آخر . وهذا خلف [2] . واذن ، المتى ليس حركة أصيلة ، بل انه ملحق بالحركة ، والحركة ملحقة بالمتحرك .

---

(١) لعل هذا الكلام المجرد يحتاج الى مثال مشخص يوضحه . ولنفرض أن لدينا تفاحة على غصنها ، في وقت من الأوقات ؛ ولنفرض مدة معينة انقضت عليها ، فازدادت نمواً . ان نصف التفاحة بعد المدة المنقضية ، قد ازداد بازدياد نمو التفاحة ؛ فكما نمت التفاحة نما نصفها .

بيد أن الزيادة التي لحقت التفاحة ، هي زيادة في الكم . ولذلك كانت مقولة الاضافة ملحقة بمقولة الكم .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٦ .

٣) أما المِلك فلا ينطوي على الحركة بذاته، بل ان تبدل الحال فيه، انما يكون اولاً تبدلاً في الأين. ولهذا كانت الحركة فيه بالعرض لا بالذات [١]. ومعنى هذا، ان المِلك - ولنفترضه السلاح في هذا المثال - يمكن أن ينتقل من شخص الى شخص، أي أن يغير الأين الذي كان فيه، الى أين لم يكن فيه. وهذا ينتهي الى القول: ان المِلك ينطوي على الحركة؛ غير أن هذه الحركة ليست له في ذاته، بل هي ملحقة بحركة النقلة التي هي من أين الى أين.

٤) وأما مقولة « أن يفعل » فليست تنطوي على الحركة بذاتها، بل ان حركتها ملحقة بالنقصان. وهذا النقصان لا يلحق بالفعل، لعجز الموضوع عن تقبل الفعل تاماً على هيئة واحدة، بل لأن الفعل ذاته يعتريه النقصان من جهة هيئته بالذات، بمجرد فعله بالذات. وهناك في تبيان ذلك ثلاثة افتراضات. فإما أن يكون فعل الشيء بالطبع؛ وعندئذ، تبدأ قوته بالخَوَر بالتدريج، أي ينقص مفعوله شيئاً بعد شيء. واما أن يكون فعله بالإرادة؛ وعندئذ تبدأ عزيمته بالتلاشي يسيراً يسيراً، أي ينقص أثرها لحظة بعد لحظة أيضاً. وإما أن يكون فعله بالآلة أو الأداة؛ وعندئذ، يعتري الآلة أو الأداة شيء من الكلال يظل متزايداً باستمرار، أي أن تأثير هذه أو تلك، ينقص فترة بعد فترة. ونتيجة ذلك كله، أن الحركة كانت في قوة الفاعل أو عزيمته أو آلته أولاً، وأنها كانت في الفعل فيما بعد. ومعنى هذا، ان الحركة لم تكن فيه بالذات بل بالعرض [٢]. وسواء اعتبرنا هذا النقصان الذي

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٧ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٠٧ .

اعترى الفعل ، حركة في الكم ، أم حركة في الكيف ، أم حركة في الأين ، أم حركة في الوضع ، فان النتيجة لكل هذه الاعتبارات ، أن مقولة « ان يفعل » لا تنطوي على الحركة بالذات بل بالعرض .

(٣) **الحركة والزمان** : ويقترن بمفهوم الحركة مفهوم الزمان . فما الزمان ؟ يعرّف ابن سينا الزمان بأنه مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر [1] . ومعنى هذا ، أنه المقياس الذي نقيس به الحركة ، لنعرف قدرها ؛ وأنه لا يمكن معرفة هذا القدر من دون الزمان . بيد أن المقياس الزماني ليس منفصلاً عن الحركة ، بحيث يكون وجوده بالنسبة اليها وجوداً عارضاً . فالحقيقة ، أنه يستحيل تصور الزمان من دون تصور الحركة ؛ واذا لم يشعر أحدنا بحركة ما ، عجز عن الشعور بزمان ما [2] ، مما يدل على أن الزمان والحركة متلازمان تلازماً كلياً .

بيد أن هذا المقدار (الزمان) غير مقدار المسافة ، بل هو مقدار آخر مستقل عنه [3] . أما أنه ليس مقدار المسافة ، فلأن سلوك الزمان مختلف عن سلوك المسافة اختلافاً كلياً . والحقيقة ، أنه لو كان سلوكهما واحداً ، لما قطع متحركان مسافة واحدة في زمانين مختلفين ، وفقاً لما يتمتعان به من سرعة وبطء [4] ؛ إذ أنه لو كانت لدينا المسافة ب حـ ، وكان لدينا متحركان م١ و م٢ ، وكانت سرعة م٢ تساوي سرعة م١ مرتين ، فمعنى ذلك أن م١ يقطع المسافة ب حـ في زمان يساوي ز ،

---

(١) ابن سينا : رسالة في الحدود ، ص ٩٢ — ومن الجدير بالملاحظة ، أن ابن سينا يجاري ارسطو في تعريفه الزمان ، كما جاراه في تعريفه الحركة .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٦ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٦ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٦ .

في حين يقطعها م٢ في زمان يساوي ١/٢ ز . وما دامت المسافة واحدة ، وقد قطعت في زمانين مختلفين ، فهذا دليل على أن حقيقة الزمان غير حقيقة المسافة . وخلافاً لذلك ، فان متحركين يختلفان في السرعة والبطء يمكن لهما أن يقطعا مسافتين مختلفتين في زمان واحد [١] . وما دام الزمان واحداً ، وقد قطع فيه المتحركان مسافتين مختلفتين ، فهذا دليل عكسي على أن حقيقة الزمان غير حقيقة المسافة .

(٤) **حقيقة الزمان** : قلنا : ان الزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر ؛ وتعريف كهذا يعرف لنا الشيء بغيره لا بذاته ؛ إنه يعرف لنا الزمان بالحركة ، دون أن يطلعنا على حقيقة الزمان ذاته . ولهذا ، لا بد لنا من التساؤل عن هذه الحقيقة ماهي .

آ – **أقسام الزمان وأطرافه** : يرى ابن سينا ، أن الزمان ينقسم الى قسمين ، هما الماضي والمستقبل . وأن له اطرافاً هي الآنات [٢] ، وهي التي تفصل بالتوهم بين الماضي والمستقبل . والآن في الزمان مثل الوحدة في العدد [٣] . وكما أن عدداً من الأعداد يمكن أن يفصل جميع الاعداد الى مجموعتين : ما دون هذا العدد من جهة ، وما فوقه من جهة أخرى ؛ فكذلك الآن ، فانه يقسم جملة الزمان الى قسمين : ما قبله وما بعده ، وهما ما نطلق عليهما الماضي والمستقبل . ولهذا كان – اي الآن – طرفاً موهوماً يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان [٤] . وما دام الأمر كذلك ، فلا وجود للحاضر قسماً ثالثاً من أقسام الزمان .

ب – **الزمان والموجود** : واذا كان الزمان قدر الحركة ، وكانت

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٦ .
(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٨ .
(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٨ .
(٤) ابن سينا : رسالة في الحدود ص ٩٢ .

الحركة تابعة للمتحرك ، وكان المتحرك موجوداً مـن الموجودات ؛ فانه لا بد لنـا من النظر فيما بين الزمان والموجود مـن علاقة . يرى ابن سينا ، أنه ليس كل ما وجد مع الزمـــان فهو فيه [1] ؛ بل ان الموجود المتحرك ـ من حيث أن له حركة ـ موجود في الزمان ، وما هو خارج عن الحركة والمتحركات فليس في زمان [2] . والحقيقة ، ان كل متحرك فهو في حركة ؛ وكل حركة فهي في زمان ؛ فلا بد من أن تكون المتحركات في الزمان بوجه من الوجوه [3] ، وهذا الوجه هو الحركة . فكما أن الآن في الزمـان ، مثل الوحدة في العدد ؛ وان الماضي والمستقبل فيه مثل أقسام العدد في العدد ؛ كذلك المتحركات ، فهي مثل المعدودات في العدد [4] .

ولكن ، اذا كان المتحرك في الزمان من جهة حركته ؛ فهل معنى هذا ، ان غير المتحرك غير موجود في الزمان ؟ الواقع ، ان هذا رأي ابن سينا . أما في أي شيء يوجد غير المتحرك ، ان لم يوجد في الزمان ، فان ابن سـينا يجيبنا بأنه يوجـد في الدهر ؛ اذ أن الدهر هو المعنى المعقول ، من اضافة الثبات الى النفس ، في الزمان كله [5] . فما هو خارج عن جملة الحركات والمتحركات فليس في زمان ؛ بل انه اذا قوبل مـع الزمان ، واعتبر به ، كان لا بد له من ثبات في زمان ، مطابق لثباته ؛

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٨ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٨ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٨ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٨ .

(٥) ابن سينا : رسالة في الحدود ، ص ٩٢ .

وهذا الثبات في الزمان هو الدهر [1] .

ج - **اتصال الزمان** : يرى ابن سينا أن الزمان متصل ، لأنه يطابق المتصل ؛ فهو قدر الحركة ، والحركة متصلة ، وكل ما طابق المتصل فهو متصل . ومعنى هذا ، أن الزمان لا يقبل القسمة بالفعل ، واذا قبلها فبالتوهم فقط . وعندئذٍ ، تثبت له في الوهم نهايات ، هي مانطلق عليه اسم الآنات [2] .

ولكن ، إذا كان الزمان لا يقبل القسمة ، فكيف نقسمه نحن بالفعل الى سنين وشهور ، إلى أسابيع وأيام ، إلى ساعات ودقائق ؟ يجيب ابن سينا عن ذلك قائلاً : وكما أن كل متصل من المقادير الموجودة قد يفصل ، فيقع عليه العدد ، فلا عجب لو فصل الزمان بالتوهم ، فجعل أياماً وساعات ، بل سنين وشهوراً . فذلك اما بمراد المتوهم ، واما باعتبار عدد الحركات له [3] .

والحقيقة ، أن أمر الزمان في ذلك ، أشبه مايكون بأمر المادة. فكما اننا نستطيع أن نقدّر في المادة ، هيئات قارّة كثيرة العدد ، لها مقدار واحد قارّ أيضاً ؛ كذلك نستطيع أن نقدر في الزمان ، هيئات غير قارّة كثيرة العدد ، لها مقدار واحد غير قارّ أيضاً ؛ وهذا المقدار الواحد غير القارّ هو الزمان [4] .

د - **قِدَم الزمان** : يري ابن سينا ، أن الزمان ليس محدثاً

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ، ١١٨

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٨ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٨ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٨ .

حدوثاً زمانياً ، بل حدوث ابداع ؛ وأن محدثه لا يتقدم عليه بالزمان والمدة ، بل يتقدم عليه بالذات [1] .

ومعنى هذا ، أنه لا يمكننا أن نتصور زماناً مسبوقاً بزمان ، هو بدوره مسبوق بزمان ثالث ، وهكذا إلى مالا نهاية له . والحقيقة ، ان الحركة علة حصول الزمان ، والمحرك علة الحركة ، فالمحرك علةُ علةِ الزمان ، أي علة الزمان ذاته [2] .

ونتيجة ذلك ، ان الزمان قديم ، وأن محدثه يتقدم عليه بالذات ؛ وليس هناك زمان كان فيه الزمان معدوماً [3] .

واذا كان الزمان غير محدث حدوثاً زمانياً ، فان الحركة التي هو مقدار لها ، لا بدّ لها من أن تكون كذلك . ولكن ، ليست كل حركة هي كذلك ، بل الحركة المستديرة فقط ، سواء أكانت وضعية أم مكانية [4] .

فإذن ، هوية هـذا المقدار ، الذي هو مقدار الحركة ، ليست لأية حركة كانت ، بل للحركة المستديرة ، إذ أن تعلقه الذاتي بها ، ولو أن تعلقه كان بغيرها لانعدم ، وذلك محال . وهذا لا بدّ له من أن ينتهي بنا إلى تصحيح تعريف الزمان كما ذكرناه آنفاً ، فنقول مع ابن سينا : انه مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر [5] ، باضافة المستديرة .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٧ .

(٢) ابن سينا : الطبيعيات من عيون الحكمة . ص ١٧ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٧ .

(٤) سبق ان أشرنا الى الحركة الوضعية والحركة المكانية . ان الأولى كحركة الارض حول نفسها ، والثانية كحركتها حول الشمس ، لو افترضناها دائرية .

(٥) ابن سينا : النجاة ، ص ١١٧ – ١١٨ .

علم النفس

تمهيد — مكانة علم النفس في فلسفة ابن سينا

يحتل علم النفس [1] مركز الصدارة في فلسفة ابن سينا ؛ حتى

---

(١) لابد لنا من تنبيه القارىء العادي ، على ان علم النفس المقصود هنا ، فرع من فروع الفلسفة ، بل الاطبيعي (الميتافيزيقا) ؛ وليس ما يعنيه علماء النفس منذ القرن التاسع عشر . ان علم النفس الحديث يبحث في الحوادث النفسية ، بصرف النظر عن وجود جوهر نفسي وراء هذه الحوادث ، وعن ماهية هذا الجوهر . في حين أن علم النفس الفلسفي – او العقلي كما يدعى – لا يبحث في الحوادث النفسية الا عرضاً وبما هي دليل على وجود جوهر نفسي مستقل ، باق بعد الموت ، ولا يفنى بفناء البدن .

ومن الجدير بالذكر ، ان ابن سينا يجعل علم النفس جزءاً من العلم الطبيعي . ولكننا آثرنا فصله عن هذا العلم مجاراة للتقسيم المدرساني للابحاث الاطبيعوية . والحقيقة ، ان الاطبيعي تقسم بهذا الاعتبار ، الى قسمين رئيسيين ، هما (١) الاطبيعي العامة او الاجدياء (علم الوجود) ، ويقابلها العلم الكلي لدى ابن سينا ، و (٢) الاطبيعي الخاصة ، وتقسم بدورها الى ثلاثة اقسام ، هي : الكينياء (علم الكون) ، ويقابلها العلم الطبيعي لدى ابن سينا ؛ والنفسياء العقلية ، ويقابلها علم النفس لدى ابن سينا ، واللاهوت العقلي ، ويقابله العلم الالهي لدى ابن سينا .

أن بعض من أرّخوا له ، يعتقدون انه كان مبدعاً في هذا المجال ، وسباقاً في مضماره .

ولابن سينا آراء واضحة في حدوث النفس وروحانيتها ووحدتها وخلودها ؛ وهي تكوّن موقفه الايجابي منها . ولكن له إلى جانب ذلك قصيدته العينية التي يعرض فيها رأي افلاطون في النفس وينقده . لهذا ، نجد أنه يحسن بنا أن نبدأ بهذا الجانب النقدي ، تمهيداً للجانب الايجابي .

١ ـ نقد ابن سينا لرأي افلاطون في النفس

لابن سينا قصيدة عينية في النفس أشهر من أن تعرّف ؛ اذ انها لا تعد من غرر قصائده فحسب ؛ بل انها تعد بحق من غرر الشعر العربي ايضاً (١) . ومن يتأمل معاني هذه القصيدة ، يلاحظ أنها تتألف من قسمين ؛ قسم يتطرق الى رأي شائع في النفس في عصر ابن سينا ، وهو رأي الفيلسوف اليوناني افلاطون ؛ وقسم آخر ، هو تعليق نقدي لابن سينا على هذا الرأي ، وهو اقرب الى التهكم منه الى النقد الرصين.

وبهذا الصدد يقول الدكتور عمر فروخ :

« تساءل ابن سينا – كما تساءل غيره من الفلاسفة – عن مصدر هذه النفس في أجسامنا : من أين جاءت ؟ وما هي ؟ والى اين تذهب بعد موت الجسد ؟ ولقد تطلب ابن سينا الجواب عن ذلك عند الفلاسفة؛ واتفق ان الرأي الشائع يومذاك ، كان رأي افلاطون ، كبير عباقرة

(١) يجد القارىء هذه القصيدة مثبتة في النصوص المختارة في هذا الكتاب تحت الرقم ٢٧ .

اليونان ، وارحب فلاسفتهم خيالاً ، وأعظمهم نبوغاً ، مما لا يشك فيه مؤرخ من مؤرخي الفلسفة .

« ويتلخص رأي أفلاطون في النفس ، أن النفوس تكون - قبل أن تتصل بالاجسام - في الملأ الأعلى ؛ ثم ترتكب هنالك ذنباً ، فتسقط (بالبناء للمجهول) الى الارض ، لتتصل بجسد مادي ، جزاء لها على خطيئتها تلك .

« وجاء فلوطن مؤسس الافلاطونية الحديثة ، او منظم بحوثها على الأصح ، فتبني نظرية افلاطون مع تحوير بسيط ؛ اذ زعم ان النفس ، اذا اخطأت في الملأ الأعلى ، سقطت الى عالم المادة ؛ فاتصلت بجسم تقضي فيه عمراً ، أو اتصلت بأجسام متعددة ؛ ثم تعود الى السماء في حديث طويل .

« ووقف ابن سينا امام مشهد النفوس في الملأ الأعلى تحوم حول عرش الله ، ثم انها تخطىء ، فيمتلىء الله غيظاً وغضباً ، فيضرب بها وجه الأرض ، ليدخلها في جسد آدمي (أو في جسد غير آدمي على رأي فلوطن أيضاً) ، قصاصاً لها على ذنب لا ندري نحن ما هو . وكذلك لم يدر الباحثون ، كيف يمكن لنفس مجردة من جميع علائق المادة ، محفوفة ببهاء الألوهية وجلالها ، أن تخطىء . ثم ان ابن سينا تخيل هذه النفوس ، التي يضرب الله بها كل يوم وجه الأرض ، فاذا هي تعد بعشرات الألوف ؛ فتساءل عن الحكمة من ذلك . ولكن فطنته انارت له الحقيقة ؛ فاعتقد ان مثل هذه النظرية الفطرية في الأمور ، لا تحتاج الى معالجة جدية ؛ فعالجها بشيء من اليسر المضاف الى تهكم لبق ، في قصيدة هي من عيون الشعر العربي بديباجتها ونفسها . ولم يهل

ابن سينا ان صاحب الفكرة الاساسية هو افلاطون ؛ بل اعتقد أن افلاطون – كسائر البشر – يخطىء ويصيب [1] » .

وبعد أن يثبت الدكتور فروخ ، نص القصيدة ؛ منبهاً ايانا على ابياتها الستة الأخيرة خاصة ، يتابع كلامه ، فيقول :

« وهكذا ، انتقد ابن سينا رأي افلاطون في النفس ، وعده بعيداً عن الصواب ، لأن الغاية التي تهبط النفس من أجلها الى الارض لاقيمة لها . ما يمكن النفس أن تعرف من احوال العالم اذا قضت فيه عمر انسان كامل ، ولو بلغ ستين سنة ، او سبعين ، او اكثر او اقل ؟ واذا كانت النفس تهبط لتتعلم وتعرف ، فكيف نعلل وفاة بعض الناس قبل أن يولدوا ، او بعد ولادتهم بقليل ؟ كل هذه اوهام واخيلة جميلة تعلق بها افلاطون ، ثم وجدها ابن سينا جوفاء لافرق لباب فيها .

« أما رأي ابن سينا الايجابي في النفس ، فهو رأي مادي ؛ هو يعتقد أن النفوس متعددة بتعدد الابدان ؛ فكلما حدث جسد مستعد لقبول الحياة ، ظهرت الحياة فيه . أما التقمص الذي اخذ به افلاطون ، فقد ترفع ابن سينا عن القول به [2] » .

هذا رأي الدكتور فروخ في فحوى قصيدة ابن سينا العينية . واذا كان لنا أن نتوقف عنده ، فلا بد لنا من التوقف عند كلمة «مادي» التي نعت بها رأي ابن سينا في النفس . فاذا كانت تعني فقط ، أن النفس تحدث كلما حدث البدن الصالح لها ، فنحن نأخذ بها . اما اذا

---

(١) عبقرية العرب في العلم والفلسفة ، ص ١٠١ – ١٠٢ ، دار اليقظة العربية بدمشق ، ١٩٤٥ .

(٢) عبقرية العرب في العلم والفلسفة ، ص ١٠٣ – ١٠٤ .

كانت تعني ان ابن سينا انكر خلود النفس ايضاً ، فهذا ما ننفيه ، اذ ان ابن سينا يعتقد بخلود النفس ، كما سنرى .

٢ ـ اثبات النفس وقواها

بيد أن ابن سينا ، حينما يدحض رأي افلاطون في هبوط النفس الى البدن ، لايريد من وراء ذلك ، أن ينكر وجود النفس ؛ بل انه على عكس ذلك ، كثيراً ما حاول اثبات وجودها في عدد من كتبه . وقد صرح في احدى رسائله ، بأن واجب الفيلسوف الذي يريد أن يتكلم في النفس ، هو أن يتجرد أول مايتجرد لاثبات النفس وقواها ؛ لأن من رام وصف شيء من الاشياء ، قبل أن يتقدم فيثبت اولاً إنيّته ، فهو معدود عند الحكماء ، ممن زاغ عن محجة الايضاح[1] .

(١) **اثبات القوى النفسانية** : يرى ابن سينا ، أن العناصر لاتؤلف الاجسام الطبيعية فحسب ، بل تتعداها الى تأليف النفوس أيضاً ؛ فيتكون منها بسبب القوى الفلكية اكوان تكون اكثر اعتدالاً ، كلما امتزجت العناصر امتزاجاً يقترب بازدياد من الاعتدال[2] ؛ والفيلسوف ، يستطيع أن يوازن بين هذه الاشياء المؤلفة من العناصر ، وأن يخرج من ذلك ، الى اثبات قوتين زائدتين على الجسيمة ، هما التحريك والادراك .

آ ـ **اثبات القوى المحركة** : اننا اذا ألقينا نظرة متأملة على

---

(١) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢٠ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٥٧ .

الأجسام المحيطة بنـا ، وجدنا بعضها ساكنـاً وبعضها متحركاً . ولما كانت الاجسام المتحركـة بحركات زائدة على الحركات الطبيعيـة ، لابدّ لها من علة محركة لها ، كان لا بد لها من قوة زائدة على الجسمية هي سبب حركتها ؛ ونحن نسميها نفساً (١).

والحقيقة ، اننـا نلاحظ ان الاجسام فيما بينهـا ، تشـترك في شيء وتختلف في شيء آخر . أما ما تشترك فيه ، فهو كونهـا جميعاً أجسام ، في حين أن ما تختلف فيه ، هو أن الحركة ليست لها جميعاً ، بل لبعضها دون بعض . وواضح من ذلك ، أن الأجسام لاتنعت بالحركة لأنها مجرد أجسام ، بل لعلل زائدة على جسميتها ، هي المحركة لها ، وعنها تصدر حركاتها ، مثلما يصدر الأثر عن المؤثر (٢) .

ومن الجدير بالذكر ، ان ابن سينا لايعني هنا الحركات الخارجية ، التي تؤثر في الجسم بالقسر ، بل الحركات الصادرة عن الشيء ذاتـه ، دون أن يخضع لأي أثر خارجي . وبهـذا الاعتبار ، تتحرك الاجسام المتولدة عن العنـاصر الاربعة ، ضربين من الحركـة ، بينهما نوع من الاختلاف ، هما الحركة الطبيعية والحركة النفسيـة .

أما الحركة الطبيعية ، فهي الحركة التي تتحكم بعنصر من العناصر ، وتقتضي تحريكه الى حيّزه المجعول له بالطبـع . مثلمـا يتحرك الانسان الى أسفل ، اذا ألقي في الفضاء ، تحت تأثـير ثقل جسمه . ان هـذا الضرب من الحركة ، خاضع لحتمية طبيعية ؛ ولهـذا فهو لايكون الا لجهة واحدة ، وسياقة واحدة (٣) .

---

(١) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢٠ .

(٢) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢٠ – ٢١ .

(٣) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢١ .

أما الحركة النفسية ، فهي مخالفة لذلك كل المخالفة ؛ إذ ان الجسم يتحرك هنا ، لا بمقتضى عنصره ، بل بخلاف مقتضى عنصره . وعندئذ فان الانسان بإمكانه أن يسكن في الحيز الطبيعي ، وأن يتصل به ، كما يحرك بدنه الى مستقره الطبيعي ، وهو وجه الأرض (١) ، حينما يلقي بنفسه من حالق ؛ كما بإمكانه أيضاً ، أن يباين الحيز الطبيعي ، ويخالف مقتضى عنصره الخاضع لتأثير ثقل جسمه ، حينما يقذف بنفسه الى أعلى واثباً ؛ بل يمكننا أن نقول : مثل حركة الطير ، حينما يدفع جسمه الثقيل بقوة جناحيه ، فيعلو في الجو (٢) .

وبذلك ، تثبت القوة المحركة معنى زائداً على الجسمية .

ب – **اثبات القوة المدركة** : وكما هو الأمر بالنسبة الى الأجسام الثابتة والمتحركة ، هو أيضاً بالنسبة الى الاجسام المتحركة المدركة منها وغير المدركة . وهنا ايضاً ، اذا وازنا بين الكائنات المدركة وغير المدركة ، كان لا بدّ لنا من أن نلاحظ ، أن في هذه الاخيرة معنى زائداً على الجسمية والحركة ، هو الادراك . ومعنى هذا ، ان بعض الأجسام ، مهما رسم بأنه مدرك ، فان هذا الادراك لن تصح نسبته اليه ، الا لقوى فيه ، متمكنة من الادراك (٣) .

والحقيقة ، ان الاجسام تشترك في انها أجسام ، وتختلف في أنها درّاكة ؛ ولا شك ان الادراك لن يفرق بينها من حيث هي أجسام ، بل من حيث أن بعضها يتمتع بقوى محمولة فيه ، هي التي تمكنه من الادراك (٤) .

---

(١) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢١ .
(٢) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢١ .
(٣) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢٠ .
(٤) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢٠ .

وبذلك ، يثبت وجود القوة المدركة لبعض الاجسام دون بعض .

(٢) **النفوس واختلافها :** رأينا أن الأجسام تشترك في شيء ، وتختلف في شيء ؛ وان ما تشترك فيه غير ما تختلف فيه . ثم وجدنا ان ذوات النفوس تشترك في الحركة ، ولكنها تختلف في الإدراك . ومعنى هذا ، ان هناك اختلافاً في مدى شمول كل نفس من النفوس ، لعدد الانواع التي تنضوي تحتها من جهة ، واختلافاً في مرتبه كل نوع منها من جهة اخرى .

آ – **الاختلاف في الشمول :** تختلف النفوس في مدى شمولها ، من حيث الحركة والادراك والنطق .

أما في الحركة ، فلأن كافتها قد اشترطت في انها تتحرك في الكم حركة النمو ، وافترقت بأن شطراً منها يتحرك مع ذلك حركات مكانية ، بحسب الارادة ؛ وشطراً منها لايتحرك بها ، كالنبات . وبمثل ذلك ، فان الاجسام الحيوانية ، تشترك في أنها حاسة مدركة ضرباً من الادراك الحسي ؛ وتفترق بأن شطراً منها مدرك مع ذلك ، بالادراك العقلي ، وشطراً آخر لايدرك بالإدراك العقلي ، مثل الحمار والفرس .

بيد أن قوة التحريك أعم من قوة الادراك ؛ فالحركة توجد لدى النبات والحيوان والانسان . ولكن الادراك لايوجد الا في الحيوان والانسان . ومعنى ذلك ، ان القوة التي يشترك فيها النبات والحيوان والانسان ، اعم من القوة التي لايشترك فيها الا الحيوان والانسان . كذلك ، فان القوة المدركة أعم من القوة الناطقة ؛ لأن الأولى يشترك فيها الحيوان والانسان ، في حين ان الثانية مقتصرة على الانسان وحده [١] .

---

(١) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٢٤ .

ب - **الاختلاف في المراتب** : ويترتب على هـذا الاختلاف في الشمول ، اختلاف في المراتب الكمالية . فبما أن الحيوان يتمتع بالادراك الى جانب الحركـة ، فهو أرقى من النبـات الذي لايتمتع بالادراك . كذلك الانسان ، فهو وحده يتمتع بالنطق الى جانب الحركة والادراك ؛ ولهذا فهو أرقى من الحيوان (١) .

٣ ـ النفوس الثلاث

(١) **النفس النباتية** : يرى ابن سينا ، أن للنفس النباتية ثلاث قوى مختلفة ، لايمكن ردّ إحداها الى الأخرى .

والحقيقة ، ان النبات يغتذي بنفسه ؛ ولهذا ، فان له قوة غاذية . ثم إنه ينمو بذاته أيضاً ؛ وهـذا مايدعونا الى القول : ان فيـه قوة منمية . وفضلاً عن هذا وذاك ، إن له قوة على ولادة المثل ؛ ولهذا ، فله قوة مولدة (٢) .

بيد أنه ينبغي لنا ان لا نخلط بين هذه القوى ؛ اذ ان كلّاً منها مستقلة عن الاخرى ، ولا تندرج تحتها . ولهذا ، كانت القوة المولدة غير القوة الغاذية . وما يشفع لنا بهـذا التمييز ، ان الثمار ليست ذات قوة مولدة جميعـاً ، وان كانت ذات قوة غاذية . أليست الثمار الفجـة تقوم بوظيفتها الغذائية ، ولكنها لاتقوم بوظيفتها التوليدية ؟

ومن ناحية اخرى ، ان القوة المنمية غـير القوة الغاذية . ألسنا نرى أن الحيوان الهرم يتغذى دون أن ينمو ؟ ان القوة الغاذية تجعله

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٨

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٥٧ .

يستفيد من الطعام الذي يتناوله ؛ في حين أن القوة المنمية ، التي تزيد في اعضاء الطفل والفتى الأصلية طولاً وعرضاً وعمقاً ، حتى يبلغا غاية النشوء ، لاتفعل ذلك بالنسبة الى الكهل والشيخ (١) .

(٢) **النفس الحيوانية** : ويأتي الحيوان في مرتبة أعلى من مرتبة النبات ؛ اذ أنه يحدث عن تركيب في العناصر ، مزاجه اقرب الى الاعتدال ، من مزاج النبات (٢) .

وللنفس الحيوانية قوتان : قوة محركة وقوة مدركة . ولكل منها قوى فرعية تتفرع عنها .

ا ـ **القوى المحركة** : ولها قوتان ؛ باعثة وفاعلة .

١) **القوة الباعثة** : وهي قوة نزوعية وشوقية ؛ وهي القوة التي اذا ارتسم في التخيل صورة مطلوبة او مهروب عنها ، حملها ذلك الى الحركة . والحركة اما ان تكون طلباً للذة ، أو هرباً من الضرر . في الحالة الاولى تسمى القوة الباعثة قوة شهوانية ؛ وفي الحالة الثانية تسمى قوة غضبية .

٢) **القوة الفاعلة** : وهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات ، وتؤدي بالانسان اما الى الإقبال على العمل ، واما الى الإحجام عنه .

ب ـ **القوة المدركة** : واذا انتقلنا الى القوة المدركة ، وجدنا انها تنقسم الى ادراك من خارج وادراك من داخل .

١) **الادراك من الخارج** : ويكون بالحواس وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس . بيد أن ابن سينا يفرق في هذه الحاسة الاخيرة بين اربع قوى مختلفة : قوة تميز بين الحرارة والبرودة ، وقوة تميز

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٥٧ – ١٥٨ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٥٨ .

بين الرطوبة واليبوسة ، وقوة تميز بين الصلابة واللين ، وقوة تميز بين الخشونه والملاسة .

٢) **الادراك من داخل** : وهو امـا أن يكون ادراكاً لصور المحسوسات ، واما ادراكاً لمعانيها . والادراك الأول ادراك حسي تسهم فيه الحواس مع الادراك الداخلي ، في حين أن الادراك الثـاني ادراك عقلي ، وهو يقتصر على العقل وحـده . واذا شئنا ان نفرق بين الادراكين ، قلنـــا : ان الفرق بينهما كالفرق بين ادراك الشـاة للذئب وادراكها لعداوته : في الحالة الاولى تدرك شكله وهيئته ولونه ؛ وهـذا لايمكن دون اشتراك البصر مع النفس الباطنة . اما في الحالة الثانية ، فهي تدرك معنى العداوة التي يحملها الذئب لهـا في نفسه ، وهو الذي يدعوهـا الى الخوف منه ، وهربها عنه ، من غير أن يكون الحس يدرك ذلك البتة .

والحقيقة ، ان ما تدركه الشاة من الذئب أولاً انما يكون بالحس ثم بالقوى الباطنة ، وهو صورة الذئب . بيد أن وراء هـذا الادراك ادراكاً آخر ، تدركه القوى الباطنة دون الحس ، وهو عداوة الذئب .

ولهـــذا ، كان الفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى ، ان الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً ؛ لكن الحس الظاهر يدركـه اولاً ، ويؤديه الى النفس ؛ في حين ان المعنى هو الذي تدركه النفس من المحسوس ، من غـــير أن يدركه الحس الظاهر أولاً .

وللادراك من داخل قوى مختلفة :

منها قوة فنطاسيا – أي الحس المشترك – وهي قوة مرتبـة في اول التجويف المقدم من الدماغ ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس ، متأدية اليه منها .

ومنها المصوّرة - الخيال - وهي قوة مرتبة ايضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ . وهو يحفظ الصور التي قبلها الحس المشترك من الحواس الخمس ، ويستبقيها فيه بعد غيبة المحسوسات . ومعنى هذا ، ان وظيفة الحس المشترك هو القبول ، في حين أن وظيفة المصورة هو الحفظ ، وان القبول غير الحفظ .

ومنها القوة المتخيلة - بالقياس الى النفس الحيوانية - او المفكرة - بالقياس الى النفس الانسانية - وهي مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ ؛ ومن شأنها ان تركب بعض ما في الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه الآخر عن بعض ، بحسب الاختيار .

ومنها القوة الوهمية ؛ وهي مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ ؛ تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه ، وان الولد معطوف عليه .

ومنها القوة الحافظة الذاكرة ؛ وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ ، تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية (١) .

(٣) **النفس الانسانية** : اما النفس الناطقة الانسانية ، فتنقسم الى قوتين ؛ قوة عاملة وقوة عالمة . ويمكننا ان نطلق على كل منهما اسم العقل بالاشتراك ، فتكون الاولى عقلاً عملياً ، والثانية عقلاً نظرياً .

آ - **القوة العاملة** : ان القوة العاملة هي مبدأ محرك لبدن الانسان ، الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية ، على مقتضى آراء اصلاحية خاصة بها . بيد أن لهذه القوة اعتبارات ثلاثة ؛ احدها بالاضافة الى القوة الحيوانية النزوعية ؛ وثانيها بالقياس الى القوة الحيوانية

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٥٨ - ١٦٣ .

المتخيلة والمتوهمة ؛ وثالثها بالقياس الى نفسها . وفيما يلي كلمة عن كل من هذه الاعتبارات :

١) **الاعتبار الاول** : وهو يتعلق بالقوة الحيوانية النزوعية ، وما يتصل بها من سرعة فعل وانفعال ؛ وذلك عندما يعاني المرء مشاعر عاطفية مختلفة ، مثل الخجل والحياء ، مثل الضحك والبكاء ، وكل ما هو شبيه بهذا أو ذاك .

٢) **الاعتبار الثاني** : ويتعلق بالقوة الحيوانية ، المتخيلة والمتوهمة . وذلك ، حينما تستخدم القوة العاملة من النفس الانسانية ، هذه القوة المتخيلة والمتوهمة ، لاستنباط التدابير في الامور الكائنة والفاسدة ، واستنباط الصناعات الانسانية .

٣) **الاعتبار الثالث** : وهو الاعتبار الذي للقوة العاملة بالنسبة الى نفسها بالذات . وذلك ، حينما تتصل بالعقل النظري ، فيتولد من هذا الاتصال ، بعض المعايير الخلقية ، التي اصبحت ذائعة ومشهورة بين الناس . ومن هذه المعايير : ان الكذب قبيح ، والصدق جميل ؛ ان الظلم مكروه ، والعدل مرغوب فيه ؛ الخ ...

ان هذه القوة هي التي ينبغي أن تتسلط على سائر قوى البدن ، لئلا ينقاد هذا البدن الى طبيعته ، فيرتكب الرذائل الخلقية المختلفة . ومتى تسلطت هذه القوة على القوى الأخرى ، واصبحت متغلبة عليها ، وصلت الى الفضائل لامحالة . واذا لم تتغلب هذه القوة ، فان أمور البدن تصبح هي الغالبة ، خاضعة في ذلك لحكم الامور الطبيعية . وعندئذ ، لابد للمرء من ان يقع في الرذائل على اختلافها .

لهذا ، فان الاخلاق – عند التحقيق – هي لهذه القوة بالذات . وذلك ، لأن النفس الانسانية لها نسبة الى جنبتين ، جنبة الى مافوقها ،

واخرى الى ماتحتها . وما القوة العاملة الا النفس الانسانية في نسبتها الى الجنبة التي دونها ، وهي سياسة البدن (١) .

ب – **القوة العالمة** : وتدعى ايضاً قوة نظرية . وهي التي تؤلف من النفس الانسانية ، ذلك الوجه الملتفت الى المبادىء العالية ، والذي لايتأثر البتة بأفعال البدن .

وهذه القوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة ، اذا كانت هذه الصور مجردة بنفسها عن المادة . اما اذا لم تكن مجردة ، فان القوة النظرية لاتلبث حتى تصيرها مجردة ، فلا تبقي فيها من علائق المادة شيئاً .

بيد أن هناك نسباً مختلفة بين القوة النظرية وبين تلك الصورة ، من حيث القبول . وهذا القبول تارة يكون بالقوة ، واخرى يكون بالفعل (٢) .

١) **القبول بالقوة** : تكون نسبة قبول القوة النظرية للصور المجردة ، قبولاً بالقوة ، على ثلاثة معان ، بالتقديم والتأخير . وهذه المعاني هي التالية :

اولاً ـ **القوة الهيولانية المطلقة** (العقل الهيولاني) : وتكون القوة فيها استعداداً مطلقاً ، لم يخرج منه شيء الى حيز الفعل ، ولا حصل ايضاً ما يمكن أن تخرج به الى حيز الفعل . ويمكننا بهذا الصدد ، أن نضرب مثالاً قوة الطفل الصغير على القراءة والكتابة ، قبل تعلمه القراءة والكتابة (٣) .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٣ – ١٦٥ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٥ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٥ .

وفي الحال التي تكون فيها القوة النظرية ، ما زالت لم تتقبل شيئاً من الكمال المؤاتي لها ، نطلق عليها اسم العقل الهيولاني . ان هذا العقل نجده لدى كل شخص من النوع الانساني ، دون أي استثناء[1] .

ثانياً ـ القوة الممكنة (العقل بالملكة) : وفيها تكون القوة استعداداً لم يخرج منه شيء الى حيز الفعل . وكل ما حصل هو مايمكن ان يخرج به الى حيز الفعل ، دون محاولة استخدامه لإخراجه الى حيز الفعل . ويمكننا ان نضرب مثالاً على ذلك ، قوة الصبي على الكتابة ، بعد ان ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف . ولا شك ، ان الصبي في هذه الحال ، يقرأ ويكتب بالقوة ، دون ان يلجأ الى القراءة والكتابة ، ليخرج ماهو بالقوة لديه الى حيز الفعل[2] .

وتسمى هذه القوة ايضاً عقلاً بالملكة ؛ وذلك لأن العقل الهيولاني يكون قد حصل فيه شيء من المعقولات الاولى ، التي يتوصل المرء منها وبها الى المعقولات الثانية . ان المعقولات الاولى هي التي يصدق بها المرء ، دون أي اكتساب ، ودون ان يشعر بأنه كان بامكانه ان لايصدق بها ؛ مثل اعتقاده بأن الكل اكبر من الجزء ؛ واعتقاده بأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية[3] .

ثالثاً ـ القوة الكمالية (العقل بالفعل) : ويقال قوة لهذا الاستعداد ، اذا حدث بالآلة ، وحدث مع الآلة ايضاً كمال الاستعداد ؛ بحيث يمكن للمرء الذي يملكه ، ان يفعل متى شاء ، بلا حاجة الى اكتساب . انه يكفيه ان يقصد فقط ، حتى يتمكن من اخراج ما لديه بالقوة ، الى

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٥ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٥ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٦ .

الفعل . مثل قوة الكاتب الذي استكمل صناعة الكتابة ، وان كان في حالة لايكتب فيها [1] . ان مثل هذا الكاتب لديه الاستعداد للكتابة ؛ وهو قد استكمل هذه الصناعة ، وامتلك آلتهـــا ، ولكنه مع ذلك منقطع عن الكتابة .

في هذه الحال ، تكون القوة النظرية قـــد حصلت فيها الصورة المعقولة الأولية ؛ بيد أنهـا لاتطالعها ولا ترجع اليها بالفعل . فكـأنها مخزونة فيها ؛ وهي تستطيع أن تطالعها بالفعل متى شاءت . وعندئذ ، فانها تعقلها ، وتعقل أنها تعقلها ، من دون تكلف واكتساب . ولهذا ، فاننا نطلق عليها اسم العقل بالفعل ، وان كان يجوز أن تسمى عقـلا بالقوة بالنسبة الى العقل المستفاد [2] .

٢) **القبول بالفعل** (العقل المستفاد) : وتكون نسبتـه الى القوة النظرية ، نسبة ما بالفعل المطلق . وعندئذ ، تصبح القوة النظرية عقلاً مستفاداً ، حيث تصبح الصورة المعقولة ، في هـــذه الدرجة من درجات العقل ، حاضرة فيه ، وهو يطالعها بالفعل ، ويعقلها بالفعل ، ويعقل انه يعقلها بالفعل .

وقد سميت القوة النظرية عقلاً مستفاداً هنا ، لأن العقل بالقوة ، يخرج الى الفعل ، تحت تأثير عقل دائم الفعل . ان العقل بالقوة ، اذا اتصل بالعقل المستفاد نوعاً من الاتصال ، انطبع فيـه بالفعل نوع من الصور ، تكون مستفادة من خارج [3] . ومعنى هـــذا ، ان العقل المستفاد هو الذي يهب الصور العقلية للعقل الهيولاني ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٥ .
(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٦ .
(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٦ .

وعند العقل المستفاد ، يتم الجنس الحيواني ، والنوع الانساني منه . وعندئذٍ ، تصل القوة النظرية للنفس الانسانية الى أعلى مراتبها ، حيث تتشبه القوة الانسانية بالمبادىء الأولية للوجود كله [١] .

٤ ـــ النفس والمعرفة

(١) **درجات الاستعداد** : ليست درجات الاستعداد واحدة بين بني الانسان ، للتقبل من العقل المستفاد . ومن هنا كانوا يتفاوتون من حيث الادراك والفهم ، من حيث التصرف والتعقل ، بل من حيث المقدرة على التعلم [٢] . وبما ان المقدرة على التعلم لا تكون الا باكتساب الامور المعقولة ؛ والامور المعقولة لاتكتسب الا بحصول الحد الأوسط في القياس ؛ فقد كانت هناك درجتان للاستعداد لحصول الحد الاوسط [٣] :

آ ـ **الدرجة الاولى ؛ التعلم** : ان هـذه الدرجة من الاستعداد لحصول الحد الأوسط يمكن ان يشترك فيها الناس جميعـاً ؛ اذ أن كل واحد منهم لديه الاستعداد للتعلم ، وان كان هذا الاستعداد يتفـاوت فيما بينهم . بيد أن التعلم ذاته قائم على أساس من الحدس . ولهذا ، فان المتعلمين بحاجة الى ان يتعلموا من اصحاب الحدوس ؛ لأن جميـع الأمور العقلية تنتهي لامحالة الى الحدوس [٤] .

ب ـ **الدرجة الثانية ؛ الحدس** : واذا كان التعلم يعتمـد على الحدس ، والمتعلمون يعتمدون في تعلمهم على أرباب الحدس ؛ فمعنى ذلك ،

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٦ .
(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٦ .
(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٧ .
(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٧ .

أن الحدس أرفع منزلة في تحصيل العلم ، من التعلم القائم على نقل الحدوس من فرد الى فرد . ولكن ، ما الحدس ؟

يرى ابن سينا أن الحدس استعداد المرء للاستكمال فيما بينه وبين نفسه ، حينما يكون هذا الاستعداد قوياً ، حتى ان صاحبه لايحتاج لكي يتصل بالعقل الفعال الى كبير شيء ، والى تخريج وتعليم ؛ بل خلافاً لذلك ، يكون استعداده لذلك قوياً ، حتى لكأنه يعرف كل شيء من نفسه . ولا يلبث ابن سينا أن يقول لنا : وهذه الدرجة أعلى درجات الاستعداد ، ويجب ان تسمى عقلاً قدسياً .

بيد أن هذه الدرجة مقصورة على فئة من الناس ، دون الفئات الأخرى ؛ إذ أنه من الجائز أن يقع الحدس لبعضهم بأنفسهم ، وان تنعقد الاقيسة في اذهانهم ، دون معلم [1] .

(٢) **تفاوت الناس في الحدس** : ومما سبق نلاحظ ، أن الناس يتفاوتون فيما بينهم ، من حيث الاستعداد . بيد ان هذا التفاوت يتطرق أيضاً الى ارباب الحدوس أنفسهم ، وهو تفاوت بالكم والكيف .

أما من ناحية الكم ، فأننا نلاحظ أن عدد الحدوس بين الافراد ليس واحداً ، بل يتفاوت من حيث الزيادة والنقصان . اننا نجد بين الناس من لا حدس له البتة ؛ كما نجد بينهم من له حدوس في اكثر المطلوبات ، ان لم نقل في كلها .

اما من ناحية الكيف ، فاننا نلاحظ ان بعض الناس أسرع في حدسهم من بعضهم الآخر ؛ وهذا يعني ان الحدس لديهم يحتاج الى زمان أقصر . والحقيقة ، انه يمكن أن يكون احد الاشخاص مؤيد النفس بشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية ، حتى لتراه

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٧ .

يشتعل حدساً ... ان مثل هذا الشخص يتقبل الإلهام من العقل الفعال في كل شيء ، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء . وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوى النبوة [١] .

(٣) **مراتب القوى النفسية** : اشرنا الى ان الحيوان أعلى مرتبة من النبات ، وأن الانسان أعلى مرتبة منهما معاً . والحقيقة ، ان هذا الاختلاف في المراتب يرجع الى اختلاف هذه الكائنات في القوى التي تتمتع بها نفوسها ؛ بل ان هذه القوى تختلف مراتبها في النفس الواحدة . واليك بيان ذلك :

آ – **النفس النباتية وقواها** : تأتي النفس النباتية في أسفل السلم بين النفوس ، وان كانت أعلى مرتبة من الكائنات الجامدة . بيد أن قوى النفس النباتيـة ذاتها ليست جميعاً في مرتبة واحـدة ، بل ان بعضها أعلى مرتبة من بعض .

أما أول هذه القوى وأرأسها ، فهي القوة المولدة ؛ وهي تحتل مركز الصدارة بين القوى في النفس النباتية . ولهـذا ، كانت القوة النامية خادمة لها ، وكانت القوة الغاذية خادمة للقوتين معاً .

بيد أن النفس النباتية لها صلة بالأجسام ، لأن النبات جسم طبيعي اكتمل بالنفس النباتية بعض الاكتمال . ولهذا ، فان القوى الطبيعية الأربع ، من هاضمة وماسكة وجاذبة ودافعة ، تخدم القوة الغاذية ، كل من جهتها . ولكن الكيفيات الاربع ايضاً ، من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة ، تخدم بدورها القوى الطبيعية الاربع ، وان كانت فيما بينها تخدم بعضها بعضاً ؛ اذ أن الحرارة تخدمها البرودة ، في حين أن اليبوسة والرطوبة تخدمان كلتاهما كلًا من الحرارة والبرودة . وعند هذا الحد ، نجد انفسنا أمام آخر درجات القوى [٢] .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٧ – ١٦٨ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٨ .

ب – **النفس الحيوانية وقواها** : بيد أن النفس الحيوانية وقواها أعلى مرتبة من النفس النباتية وقواها ؛ اذ أن القوى الحيوانية بالجملة ، انما تخدمها القوى النباتية .

وأعلى القوى مرتبة في النفس الحيوانية هي القوة الوهمية ، وتخدمها جميع القوى الحيوانية . وتأتي بعدها في الرتبة القوة المتخيلة ، وتخدمها القوة النزوعية والقوة الخيالية – المصورة – ؛ أما القوة النزوعية فتخدمها عن طريق الائتمار بأوامرها ، حينما تبعثها على التحريك ؛ في حين أن القوة الخيالية – المصورة – انما تخدمها عن طريق قبول تركيب صورها وتفصيلها .

بيد أن القوة الخيالية والقوة النزوعية هما رئيستان لطائفتين من القوى الاخرى . والحقيقة ان القوة الخيالية يخدمها فنطاسيا او الحس المشترك ، وهذا بدوره تخدمه الحواس الخمس جميعاً . أما من ناحية اخرى ، فان القوة النزوعية انما تخدمها القوة الشهوية والقوة الغضبية ، وهاتان بدورهما تخدمها القوة المحركة المنبثة في العضلات (١) .

ج – **النفس الانسانية وقواها** : للنفس الانسانية قوتان رئيسيتان ، هما العقل العملي والعقل النظري . أما العقل العملي فهو الذي تخدمه النفس الحيوانية وقواها ، في حين ان العقل النظري يخدمه العقل العملي نفسه ، لأن العلاقة البدنية انما كانت لأجل تكميل العقل النظري وتزكيته ؛ والعقل العملي هو مدبّر تلك العلاقة .

اما العقل العملي نفسه ، فتخدمه القوة الوهمية ، وهي بدورها تخدمها قوتان هي القوة الحافظة وجملة القوى الحيوانية . أما القوة الحافظة فهي التي تحفظ ما أدته ، وتكون بعدها ؛ في حين ان القوى

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٦٨ .

الحيوانية تكون قبلهـــا . وكلاهما تخدم العقل النظري ، بمـــا فيه من قوى مختلفـة .

بيد أن القوى المختلفة في العقل النظري ، يخـــدم بعضها بعضاً ايضاً . والحقيقة ، ان العقل بالفعل يخدمـه العقل بالملكة ، والعقل بالملكة يخدمه العقل الهيولاني (١) .

د ـ **العقل المستفاد** : ولا بد من الاشارة اخيراً ، الى ان العقل النظري والعقل العملي يخدمان العقل المستفاد ، بل ان هذا العقل يخدمه الجميع ، فهو بمثابة رئيس لها جميعاً ، إذ انه الغاية القصوى لها جميعاً (٢) . بل ان العقول انما تهيم في ضلالاتها ، اذا ظلت بمعزل عن هذا العقل المستفاد .

ولكي نفهم كيف يحصل ذلك فهمـاً واضحاً ، لا بدّ لنا من ان نشير الى قصة رمزية (٣) وضعها ابن سينا للتعبير عن هذا الحصول .

يصوّر لنا ابن سينا في هذه القصة ، كيف تهيم الطيور (النفوس) في ضلالاتها ، فتقع في الشراك (الأخطاء) المنصوبة لهـا . ولكنها لاتني تجاهد محـاولة التخلص من هـذه الشراك ، وتتعاون على هـــذا التخلص ، حتى تتوصل الى التخلص منها شيئاً فشيئاً ، دون ان يكون ذلك تاماً ، إذ أن أرجلها تظل عالقة مع ذلك بهذه الشراك .

ولكنها تكون قد خلصت رؤوسهـا واجنحتها ، فتطـير والشراك عالقة بأرجلها ، وتقصد الملك (العقل الفعال) ، لينصفها من ظلامتها . ولكنه يجيبها قائلاً : لايقدر على حلّ الحبائل عن أرجلكم الا عاقدوها ،

---

(١) ابن سينا النجاة ، ص ١٦٨ .

(٢) ابن سينا النجاة ، ص ١٦٨ .

(٣) هذه القصة الرمزية هي قصة الطير ، وقد اثبتناها بين طائفة النصوص المختارة ، تحت الرقم ٣٤ .

واني منفذ اليهم رسولاً (العقل المستفاد) يسومهم ارضاءكم، واماطة السوء عنكم، فانصرفوا مغبوطين [1].

وهذا يعني، أنه لابد للنفوس الانسانية ـ لكي تتجنب الخطأ ـ من أن تلجأ الى العقل المستفاد، فهو الذي يجعلها تتحلل من الأخطاء، التي توقعها فيها قواها المختلفة، من عقل عملي وعقل نظري الخ ... من قوة متوهمة واخرى متخيلة الخ ... من قوة مدركة واخرى نزوعية الخ ... ولكن، عن طريق مجاهدة هذه القوى، بعد الاتصال بالعقل الفعال !! ..

٥ ـ حقيقة النفس

ولكن، ما حقيقة النفس بعد كل ماتقدمنا به من كلام ؟ لكي نتوصل الى النفاذ الى حقيقتها، لابد لنا من الإجابة عن الاسئلة التالية: هل النفس حادثة ام غير حادثة ؟ هل هي جوهر أم عرض ؟ هل هي خالدة أم فانية ؟ هل هي واحدة ام متكثرة ؟

اننا اذا تمكنا من الاجابة عن هذه الاسئلة من خلال آراء، ابن سينا، نكون قد توصلنا الى ادراك حقيقة النفس، كما يراها. فلنحاول ذلك.

(١) **حدوث النفس** : يمهد ابن سينا لبرهانه على حدوث النفس، بافتراض أن النفس اما ان تحدث قبل حدوث البدن، واما أن تحدث بحدوثه. ثم ينبري للفرضية الأولى ويبرهن على استحالتها، لكي يخلص الى صحة الفرضية الثانية.

---

(١) ابن سينا: رسالة الطير (ضمن « مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير العرب » المطبعة الكاثوليكية ببيروت ١٩١١)، ص ٦٦ - ٧٠.

آ - **رفض الحدوث قبل البدن** : يرى ابن سينا ، أن النفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى ؛ وهي ان وجدت قبل وجود البدن ، فإما ان نفترضها متكثرة الذوات ، واما ان نفترضها ذاتاً واحـدة . بيد أن هاتين الفرضيتين مستحيلتان لما يترتب عليها من نتائج . واليك وجه الاستحالة في كل منها :

١) **استحالة تكثرها بالعدد** : يعتمد برهان ابن سينا هنا على فرضية مغايرة الانفس بعضها لبعض ، قبل حلولهـا في الأبدان . وهو يرى ان هذه المغايرة غير ممكنة ، اذ ان المغايرة اما ان تكون من جهة الماهية والصورة ، واما ان تكون من جهة النسبة الى العنصر والمادة.

بيد أن النسبة الى العنصر والمادة ، انما يعني ان التكثر يكون اما بتعدد الأمكنة وإما بتعدد الازمنة . وتكثر الانفس بالامكنة انمـا يعني حلولها في الأبدان ، وقد فرضت متكثرة قبل الابدان . امـــا تكثرها بالأزمنة فإنما يكون باختصاص كل نفس بواحد منها ، في حدوثها في الأبدان ايضاً ، وهي قد افترضت متكثرة قبل الابدان . واذن ، فان التكثر بالعنصر والمادة ، انمـــا يكون بحدوث الانفس بحدوث الأبدان . وما دامت النفوس غـير حالة في الابدان بعد ، كان هـذا يعني انها غير متكثرة (١) .

اضف اى هذا ، ان الانفس قبـل حلولهـا في الأبدان ، ليست متغايرة بالماهية والصورة ، لأن صورتهـا واحدة . ولهـذا ، فانه لابدّ لهـا من ان تتغاير من جهـة قابل المـاهية ، او مـا تنسب اليه الماهية بالاختصاص ، ونعني به البدن .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٨٣ - ومن الجدير بالذكر ، ان كلام ابن سينا بهذا الصدد غامض ومقتضب . ولهذا ، فان البرهان كما اوردناه من انشائنا ، ونعتقد اننا نعبر عما كان ابن سينا يريده .

والحقيقة ، ان النفس قبل حلولها في البدن انما تكون مجرد ماهية فقط ؛ ولمّا كانت الماهية واحدة لم يكن من الممكن أن تغاير نفس نفساً بالعدد ، اذ أن الماهية على وجه التحقيق لاتقبل أي اختلاف ذاتي ، وهذا مطلق في كل شيء . ومعنى هذا ، ان الاشياء التي ذواتها معانٍ فقط ، انما تتكثر نوعياتها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها ، أو بنسبة ما اليها والى ازمنتها فقط . وخلافاً لذلك ، فانها اذا كانت مجردة أصلاً ، فمحال ان يكون بينها مغايرة وتكاثر . واذن ، فقد استحال ان تكون الانفس متكثرة الذات بالعدد ، قبل حلولها في الابدان [١] .

٢) **استحالة وحدة الذات بالعدد** : يرى ابن سينا ايضاً ، انه يستحيل على النفس أن تكون واحدة الذات بالعدد ، قبل حلولها في البدن ، لأن هذا الافتراض يؤدي الى اشكال فيما يتعلق بها عند حلولها في البدن .

والحقيقة ، اننا اذا افترضنا بدنين يحدثان ، فاننا نلاحظ ان نفسين تحصلان فيهما . وعندئذٍ ، لابد لنا من ان نفترض ان هاتين النفسين قسما نفس واحدة منقسمة بالقوة ، أو أن نفترض النفس الواحدة بالعدد حالة في بدنين .

أما الفرضية الأولى فتعنى ان النفس منقسمة بالقوة ، بيد أن ماينقسم بالقوة هو كل ماله عظم وحجم ، والنفس ليست ذات عظم وحجم . واذن ، ليست النفس منقسمة بالقوة ، وكل انقسام من هذا النوع ظاهر البطلان .

اما الفرضية الثانية — وهي كون النفس الواحدة بالعدد في بدنين — فلا تحتاج الى كثير تكلف في إبطالها [٢] .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٨٤ .
(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٨٤ .

وخلاصة ذلك ، ان النفس ليست واحدة بالعدد أيضاً ، قبل حلولها في البدن .

ب ـ **الاعتقاد بالحدوث مع البدن** : واذا كانت النفس ليست متكثرة الذوات بالعدد ، ولا واحدة الذات بالعدد ، قبل حلولها في بدن أو أبدان ، فهذا يعني ان صفتي التكثر والوحدة انما تأتيانها من حدوثها مع البدن ، وهذا يعني أنها حادثة .

والحقيقة ، انها تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه ؛ ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها . وهي اذ تستعمله ، وتهتم بأحواله ، وتنجذب اليه ؛ تتخصص به ، وتنصرف عما عداه من الاجسام الأخرى . وعندئذ ، تصبح متشخصة ، ويلحق بها من الهيئات ما تتعين به . بيد أن هذه الهيئات انما تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ، ومناسبة لصلوح احدهما للآخر ، وان خفيت علينا تلك الحال وتلك المناسبة(١) .

(٢) **جوهرية النفس وروحانيتها** : يرى ابن سينا ، ان النفس جوهر روحاني ، مستقل عن البدن تمام الاستقلال ، ويمكن له أن يوجد من دونه ؛ وانها من طبيعة غير طبيعته ، ومخالفة لها كل المخالفة . وفي سبيل البرهنة على ذلك ، يسوق لنا عدة أدلة مختلفة :

آ ـ **الدليل الاول** : نلاحظ أن كلًا منا يحوز قدراً معينا من العلم ، أو يكوّن لنفسه صورة معقولة عما يحيط به . بيد أن هذه الصورة المعقولة بحاجة الى محل تحل فيه ؛ وهذا المحل إما ان يكون جسماً او غير جسم .

بيد أنه لايجوز ان يكون جسماً ، فالجسم يقبل الانقسام ، والصورة العقلية لاتقبله (٢) . اذ أن الصورة العقلية ـ كالانسان المطلق

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٨٤ .

(٢) ابن سينا: مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٦٨ .

والحيوان المطلق – واحدة مجردة عن الاضافة الى جزئياتها المحسوسة التي لاتتناهى بالقوة (١) ؛ وتكثرها انما يكون في الانواع والاشخاص ؛ وهذا لايوجب الانقسام في ذات الكلي (٢) .

والحقيقة ، ان الصورة المعقولة حينما تحل في محل هو جسم ما ، فإن اجزاءها لابدّ من ان تكون مشابهة لأجزاء هذا المحل . وما دام الجسم منقسماً ، فهو منقسم الى مالا نهاية له . بيد أن الصورة العقلية لاتنقسم إلى ما لا نهاية له ؛ وهي اذا انقسمت فانما تنقسم الى اجناس وفصول ، لامتناع التمادي الى ما لا يتناهى في اجزاء مختلف المعاني .

واذا كانت الصورة العقلية لاتنقسم الا الى اجناس وفصول ؛ فهذا يعني أنها لاتنقسم بذاتها بوجه من الوجوه .

ونتيجة ذلك ، فان الصورة العقلية التي لها جنس وفصل ، لايمكن تصوّرها الا اذا كان هذا التصور تصوراً لها جميعاً . وهذا يعني انها غير منقسمة ؛ وانها لايمكن ان تحل في منقسم ؛ وما دام الجسم منقسماً فهي لاتحل في جسم . ومتى ثبت انها لاتحل في جسم ، ثبت ان ما تحل فيه جوهر روحاني (٣) .

واذن ، فالنفس جوهر روحاني ، لأنها محل للصور العقلية .

ب ـ **الدليل الثاني** : اذا ألقينا نظرة متأملة على الأجسام ، وجدنا بعضها يعجز عن تصور المعقولات ، وبعضها الآخر بامكانه تصور هذه المعقولات . ولكن الجسم بذاته لايقوم على تصور المعقولات ؛ اذ أن جميع الاجسام تشترك في كونها اجساماً ، وتفترق في مقدرتها على تصور المعقولات . وبما أنها جميعاً تشترك في صفة الجسمية ، فان تصور

---

(١) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٦٧ .

(٢) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٦٨ .

(٣) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ٦٨ – ٦٩ .

المعقولات انما يكون بقوى زائدة على الجسمية . وما دامت هـذه القوى تتصور المعقولات بذاتهـا ومن دون مشاركة الجسم ؛ فهي صالحة بذاتها لأن تكون محلاً للصور العقلية . وما هذا وصفه فهو جوهر .

ولكن ، هل نقول : ان هذه القوى استعانت بالجسم لادراك غايتها ؟ في الحقيقة ، ان قولاً كهذا قول خاطىء ؛ لأن الجسم اذا تكررت عليه مـدركات شاقة ادت الى افساده وايراد الكلال عليـه ، مثلما تضعف القوة المبصرة حينما تدمن النظر الى صورة الشمس . بيـد أن هذه القوة – اعني المتصورة للمعقولات – لاتفسد ولا تكل بادراك المعقولات الشاقة ؛ بل تصبح خلافاً لذلك ، أقوى على فعل الادراك مما كانت قبلاً . وهذا يعني ، انه ليس لها الى الجسم حاجة ، بحيث يكون الجسم آلة ادراكها . واذن ، فهي مدركة بذاتها ؛ وكل مدرك بذاته فهو جوهر ؛ فهذه القوة جوهر [١] .

جـ – **الدليل الثالث** : كذلك اذا تأملنا الجسم الحيواني واعضاءه ، خلال مراحل العمر التي تمر عليه وعليها ؛ وجدنا انها في الحالات السوية تزداد قوة ونماء ؛ وتستمر على هذا النحو ، حتى تصل الى نقطة معينة تبلغ فيها أوجها ؛ ولا تلبث بعدئذٍ من الهبوط والضعف . بيد أننـا اذا تأملنا القوة الناطقة العاقلة ايضاً ، وجدنا ان الأمر يختلف عن أمر الجسم تماماً ؛ اذ ان هذه القوة تزداد توقداً واشتعالاً ، في الحين الذي يضعف فيه الجسم .

ومعنى هذا ، أن الترابط بين الجسم والعقل ليس ترابطاً متوازياً . وهذا ما يمكننا من ادراك ان قوة الجسم غـير القوة العقلية ، وان احداهما مستقلة كل الاستقلال عن الأخرى . فاذن ، ليس قوام قوة

---

(١) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ص ٦٩ – ٧٠ .

النطق بالجسم والآلة ؛ وهذا يعني أنها جوهر قائم بذاته [1] .

ولابن سينا غير هذه البراهين الثلاثة برهانان آخران ، رأينا أن نضرب صفحاً عنهما خشية التطويل . ومن شاء فليراجعهما في مظانهما .

(٣) **خلود النفس** : يرى ابن سينا ، ان النفس لاتفنى بفناء البدن ، بل تبقى بعد هذا الفناء ، معتمداً في ذلك على فكرتي الجوهر والعرض والعلاقة بينهما . فاذا كانت هذه العلاقة عرضية كان هذا يعني أن فناء احدهما لايؤدي حتماً الى فناء الآخر . وفي سبيل اقامة البرهان على صحة رأيه يفترض ثلاثة افتراضات لحقيقة علاقة النفس بالبدن جوهرياً ؛ فهي اما ان تكون علاقة المكافىء في الوجود ، واما علاقة المتأخر في الوجود ؛ واما علاقة المتقدم في الوجود . ولا يلبث ان يبين بطلان كل من هذه الافتراضات الثلاثة ، مما يؤدي الى ان العلاقة بين النفس والبدن ليست سوى علاقة عرضية . واليك هذه الافتراضات وابطالاتها :

آ – **علاقة المكافىء في الوجود** : يعني ابن سينا بعلاقة المكافيء في الوجود بين النفس والبدن ، انهما يوجدان معاً . فهل من الممكن أن تكون العلاقة بينهما على هذا النحو ؟

في هذه الحال ، لابد من افتراض أن العلاقة بينهما إما أن تكون ذاتية ، واما ان تكون عرضية . ولكن ، لايمكن ان تكون ذاتية ؛ لأن هذا يعني انهما جوهر واحد ، وأن كلاً منهما مضاف الذات الى صاحبه . بيد أن النفس والبدن ليسا بجوهر واحد ، بل انهما جوهران متمايزان . واذن ، فلا بد من أن تكون العلاقة بينهما عرضية ، وحينئذٍ ، يمكن أن يفسد أحدهما ، من غير أن يؤدي فساده الى فساد الآخر [2] .

---

(١) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٧٠

(٢) ابن سينا :النجاة ، ص ١٨٥ .

ومعنى هذا ، أن النفس لاتفنى بفناء البدن .

ب – **علاقة المتأخر في الوجود** : ويعني ابن سينا بعلاقة التأخر في الوجود ، أن النفس متأخرة الوجود بالنسبة الى البدن الذي يسبقها في الوجود . بيد أن هـذا يعني أن البدن علة لوجود النفس . فهـل يقبل ابن سينا بهذه النتيجة ؟

يعود ابن سينا الى العلل الأربع ، ويعددها واحدة بعد الاخرى ، ويتساءل : هل من الممكن ان يكون البـدن علة فاعلة ؟ ولا يلبث أن يجيب عن هذا التساؤل قائلاً : محال ان يكون البدن علة فاعلة ، لأنه بما هو جسم لايفعل شيئاً ، وانمـا يفعل بقواه . ولو كان يفعـل بذاته ، لا بقواه ، لـكان كل جسم يفعل ذلك الفعل . ثم القوى الجسمانية كلها اما أعراض واما صور مادية ، ومحال ان تفيد الاعراض والصور القائمة بالمواد ، وجود ذات قائمة بنفسها ، لا في مـــادة ، ووجود جوهر مطلق [1] .

واذن ، ليس البدن علة فاعلة . فهل هو علة مادية ؟ يجيب ابن سينا عن ذلك قائلًا : ومحال أيضاً ان يكون علة مادية [2] ، اذ أن النفس ليست منطبعة في البدن بأي وجه ، فلا يتخذ البـــدن صورة النفس ، لابحسب البساطة ، ولا على سبيل التركيب ، بأن تتركب اجزاء البدن تركيباً ما يؤدي الى انطباع النفس فيها [3] .

واذن ، ليس البـــدن علة مادية ايضاً ؟ فهل هو علة صورية أو غائية ؟ يجيب ابن سينا عن ذلك قائلًا : ومحال ان يكون علة صورية

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٨٥ .

(٢) يستخدم ابن سينا هنا العلة القابلية بدل العلة المادية .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١٨٥ – ١٨٦ .

أو غائية [1] ، اذ الاولى أن يكون الامر على عكس ذلك [2] .

واذن ليست علاقة النفس بالبدن علاقة معلول بعلة ذاتية ، بل ان البدن علة للنفس بالعرض [3] . ومتى صحّ ذلك ، لم يكن فناء البدن مؤدياً الى فناء النفس معه ، ولا بطلانه مؤدياً الى بطلانها ببطلانه .

جـ ـ **علاقة المتقدم في الوجود** : ويعني ابن سينا بعلاقة المتقدم في الوجود ، تقدم النفس على البدن في وجودها بالنسبة الى وجوده . فهل النفس متقدمة على البدن ؟

يرى ابن سينا أن التقدم اما أن يكون تقدماً بالزمان ، واما تقدماً بالذات . وينبري للفرضية الأولى ، ولا يلبث أن يرفضها ، لأن التقدم في الزمان لايعني تعلق الوجود به ؛ أي ، اذا تقدم شيء على شيء في الزمان ، فان هذا التقدم لايعني ان الاول علة لوجود الثاني بالضرورة . كذلك يرفض الفرضية الثانية ، لأن النفس متقدمة على وجود البدن ، والبدن متأخر بوجوده عن وجودها ، وفرض عدم المتأخر لايوجب عدم المتقدم [4] ، أي ان فناء البدن المتأخر في الوجود ، لا يوجب فناء النفس السابقة في الوجود .

واذن ، ليست علاقة النفس بالبدن علاقة ذاتية ، بل عرضية . ومعنى هذا ، ان البدن يفنى دون أن يؤدي فناؤه الى فناء النفس .

(٤) **وحدة النفس** . يرى ابن سينا ، ان النفس ذات واحدة لها قوى كثيرة ، وأن كثرة قواها لاتعني عدم وحدتها .

---

(١) يستخدم ابن سينا هنا العلة الكمالية بدل العلة الغائية .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ١٨٦ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ١٨٦ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ١٨٦ - ١٨٧ .

والحقيقة ، لو كانت قوى النفس لاتجتمع عند ذات واحدة ، بل يكون للحس مبدأ على حدة ، وللغضب مبدأ على حـــدة ، الخ ... لكان الحس اذا ورد عليه شيء ، فاما أن يرد على الغضب او الشهوة ؛ وعندئذٍ ، تكون القوة التي بها يغضب المرء ، هي بعينها القوة التي بها يحس ويتخيل . ومعنى هـذا ، ان القوة الواحدة تصدر عنها افعـال مختلفة ، او يكون قد اجتمع الاحساس والغضب في قوة واحدة .

ومعنى هذا ان كلًا منهما تشغل الاخرى ، وان تأثير الواحدة يرد على الثانية . وعندئذٍ ، نجد انفسنا امام الفرضيتين التاليتين : فاما ان تكون كل واحدة تستحيل باستحالة الاخرى ، وامـا ان يكون هناك شيء واحد يجمع هذه القوى .

بيد أن فرضية استحـــالة الواحدة باستحالة الأخرى ، لايمكن الأخذ بها ؛ اذ ان القوى متخصصة ، ولكل منها فعل دون فعـل تصلح له ، ولا تصلح لغـيره . والواقع ، ان قوة الغضب لاتحس ؛ وخلافاً لذلك ، فان قوة الحس لاتغضب . ومتى بطلت هذه الفرضية ، كانت الفرضية المقابلة لهـا صحيحة ، وهي ان القوى كلهـا — على اختلافها — تؤدي الى مبدأ واحد [1] ، هو النفس .

ومعنى هذا ان النفس ذات واحـدة ، على الرغم من تعـــدد قواهـا واختلافها .

وفضلاً عن ذلك ، ان معنى قولنا « احسسنا فغضبنا » هو « أن شيئاً منا أحس ، وشيئاً منا غضب » . ولكن هذا لايعني ان هـــذا حدث منا في شيئين ، بل ان هناك شيئاً ادى اليه الحس ما احس به ، فعرض له ان غضب حينذاك . وهذا الشيء لايمكن أن يكون جسماً ،

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٨٩ — ١٩٠ .

لأن الجسم - بما هو جسم - لايجتمع له هذان الامران ، وانما يجتمعان لقوة ما بهـا يصلح اجتماع هـذين الامرين . ان هـذه القوة ليست طبيعية ، فهي اذن نفس بذاتهـا ، أو جسم من جهة مـا هو ذو نفس بالحقيقـة .

ومعنى هذا ، ان المجتمع من الحس والغضب هو النفس ؛ فالنفس هي مبدأ هذه القوى جميعـاً ؛ و كل عضو من اعضاء البدن ، انمـا يستمد حياته من تعلقه بقوة نفسانية [1] .

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ١٩٠ - ٩١

علم النبي

١ - وجه الحاجة الى النبي

(١) **الانسان والمجتمع** : يختلف الانسان عن سائر الحيوانات الأخرى ، بأنه يؤلف مع أمثاله جماعة ، ويعيش معهم في مجتمع ؛ بل انه لايستطيع ان يعيش وحيداً منفرداً ، منعزلاً عن أبناء جلدته ، اذ أن ذلك يؤدي الى صعوبات في حياته ، لاتحسن معها معيشته ، ولا يتيسر أمره ، ولا تقضى حاجاته . لهذا ، كان لابدّ له - لكي يتمكن من تدبير أمره - من أن يلجأ الى الآخرين من ابناء جنسه ، ليتخذهم شركاء له ، يعاونونه ويعاونهم في قضاء ضرورات الحياة النافعة له ولهم .

ومعنى هذا ، أن الفرد الانساني لايمكن أن يكفي نفسه ، بل لابدّ له من آخر يكتفي به ويكفيه ، دون أن يكونا وحدهما كافيين مع ذلك . والحقيقة ، أن حاجة كل منهما للآخر ، ليست الا تبسيطاً للحاجات المتبادلة بين عدد كبير من بني البشر ، اذ أنهم جميعاً بحاجة

الى من يخبز لهم ، والى من يزرع لهم ، والى من يخيط لهم ، والى من ينقل لهم ، والى من يبني لهم ، الى آخر ما هنالك من مهن هم بحاجة اليها ، ولا بدّ لبعضهم من أن يختص بها دون بعض .

انهم حينما يجتمعون هذا النوع من الاجتماع ، ويتعاونون هذا النحو من التعاون ، ويمهن بعضهم لبعض ، ويتبادلون محصولات جهودهم فيما بينهم ، تنشأ المدينة وينشأ المجتمع . ففي المجتمع أو المدينة ، يصبح أمرهم مكفياً الى حد من الكفاية ، يتجاوز آلاف المرات ما يمكن أن يكفي الفرد به نفسه بنفسه ، ومن هنا كانت الحاجة الى عقد المدن ، واقامة المجتمعات .

وإذن ، فالحياة في المدينة ، أو في المجتمع ، من شأنها أن تضفي على الأفراد كمالات ما كان من الممكن لهم أن يبلغوها وهم منعزلون . بيد أن هذه الكمالات لاتتوافر في المدينة الا اذا توافرت معها بعض الشرائط الضرورية في هذه المدينة بالذات ؛ إذ أن اجتماع الناس في المدينة ، ليس مجرد اقتصار على الاجتماع فقط ، بل لابدّ من نشوء ضروب من التعامل والمشاركة فيما بينهم ، هي التي تسمو بالمجتمع الى ضروب من الكمال ، متناسبة مع ضروب هذا التعامل وتلك المشاركة [١] .

(٢) **المجتمع والنبي** : بيد أن تعامل الناس ومشاركتهم ، لايكونان على نحو واحد من الأنحاء ، بل يتخذان اشكالاً مختلفة ، بعضها يقترب من الكمال اكثر من بعض ؛ بحيث يكون هناك البعيد الى أقصى حدود البعد من الكمال ، والقريب منه أشد القرب ؛ وبين هذين الطرفين درجات مختلفة منه . ولما كانت بعض المجتمعات طمّاحة الى الاقتراب من الكمال أكثر مايكون القرب ، فقد كان لابدّ لها من

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٠٣ - ٣٠٤ .

وضع تنظيم لما تجري بمقتضاه ، وتنسق بحسبه معاملات الناس ومشاركاتهم .

ان كل تنظيم للمجتمع بحاجة الى سنة وعدل ، والسنة هي مجموع الطرق التي يجب أن تتبع في المعاملات ؛ في حين أن العدل ، هو إقامة التناسب بينها بحيث لايطغي بعضها على بعض . وهذا يعني ، أنه لابدّ من سانٍ يسمنّ هذه السنة ، ومن معدل يقيم هذا العدل ؛ بل أنه لابد في مثل هذا الشخص ، من أن يكون قادراً على مخاطبة الناس ، والزامهم بالتشريع الذي يأتي به . هذا ، عدا أنه لابد له من أن يكون انساناً مثلهم ، وواحداً منهم .

ان هذا الشخص هو النبي ، ووجوده — من حيث هو انسان صالح لأن يسن ويعدل — ممكن ؛ اذ أن العناية الالهية لايمكن ان تقتضي تلك المنافع التي يقوم بها المجتمع ، ولا تقتضي الأساس الذي تقوم عليه ، انها لكي تنشر تلك المنافع ، ترسل النبي الذي ينشرها بما يسنه من سنن ، وما يقيمه من عدل ، فيمهد بذلك لقيام نظام الخير.

وخلاصة ذلك ، أن من الواجب أن يكون هناك نبي يهدي البشر ويعلمهم ؛ وأنه ينبغي لهذا النبي أن يكون انساناً ؛ ولكنه انسان يتميز من سائر الناس بخصوصية ليست لهم ؛ وذلك ، حتى يستشعروا فيه أمراً لايجدون له مثيلاً لديهم ، فتكون له المعجزات التى يخبرهم بها ، دون سواه [1] .

٢ — أعمال النبي

(١) **وجها الدعوة النبوية** : يرى ابن سينا ، أن هناك وجهين للدعوة النبوية ، وجهاً متعلقاً بالأمور الدينية النظرية ، ووجهاً متعلقاً بالأمور الدينية العملية .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٠٤ .

آ - **الوجه الديني النظري** : ان أول الأمور التي ينبغي للنبي أن يدعو الناس اليها ، هو أن لهم خالقاً هو الذي خلقهم ، وهو واحد قادر ، عالم بالسر والعلانية ؛ من حقه أن يأمر فيطاع ؛ لأن معاد البشر جميعاً اليه ، وبيده اسعادهم واشقاؤهم [1] .

بيد أنه لابدّ له من أن يتوقف في دعوته هذه ، عند حد من الحدود ، يتلاءم مع مقدرة الناس على الفهم ، فلا يتجاوز بهم الى ما ليس بامكانهم أن يفهموه . وهذا ، لايقتصر على حقيقة الله وحده ، بل يتعداه الى أمر المعاد أيضاً .

ومعنى هذا ، أنه ينبغي له أن لايشغلهم بشيء من حقيقة الله ، سوى أنه واحد حق لاشبيه له . أما أن يتطلب منهم ، أن يفهموا أنه موجود لا في مكان ، وأنه لاينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ولا داخله ، الخ ... فليس بامكانهم أن يسيغوا هذا الكلام ، ولا أن يفهموا فحواه ؛ إذ أن ذلك يشوش نفوسهم ، ويوقعهم في ضلالات لايمكن لأمثالهم التخلص منها ، ويجعلهم ازاء أمور أعظم من أن يشتغلوا بها .

والحقيقة ، ان النظر في مثل هذه الأمور ، لايمكن أن ينجح فيه إلا الفطن الأريب ، النادر الوجود ، والموفّق من الله تعالى في إدراك هذه المعاني . وهو إذا نجح فيها ، فانما يكون ذلك منه بشق النفس ، وبالكد والجهد . ولا شك أن أمثال هذا الشخص قلة من الأفراد ، لاقيمة لهم من حيث العدد ، بالنسبة إلى السواد الاعظم من الناس .

ولعل الحكمة من الوقوف بهم عند هذا الحد من النظر في حقيقة

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٠٤-٣٠٥ .

الله ، هي أن لايقعوا في الضلال ، حينما ينصرفون الى المباحثات والمقايسات المتعلقة بهذا الأمر . إذ أن ذلك من شأنه أن يصرفهم عن أعمالهم ؛ وربما أدى بهم الى آراء مخالفة لما يقتضيه صلاح المدينة ، ومنافية لما يتطلبه واجب الحق . وعندئذٍ ، فان الشكوك تتفشى بينهم ، والشُبه تتوالى عليهم ، ولا يعود بالامكان ضبطهم باللسان ؛ لأن بلوغ الحكمة الالهية لايتيسر لكل انسان ، وإنما هو وقف على بعض قليل منهم .

بيد أن هذا لايعني ،أنه ينبغي له ، أن يشعرهم بأن لديه أموراً يخفيها عنهم ؛ بل لابدّ له من أن يتحامى أن يبدي لهم ، أن لديه شيئاً من هذا القبيل .

أما الطريقة التي ينبغي له أن ينتهجها في دعوتهم الى حقيقة الله ، فهي أن يعرفهم جلالة الله وعظمته ، برموز وأمثلة من الأشياء التي يعدونها عظيمة وجليلة . ثم يعقّب على ذلك كله ، بأن هذه الأشياء العظيمة والجليلة ، ليست شيئاً يذكر مع ذلك ، بالاضافة الى عظمة الله وجلاله ؛ لأنه ليس كمثله شيء ، فلا نظير ولا شبيه ولا شريك.

هذا فيما يتعلق بذات الله ؛ أما فيما يتعلق بحقيقة المعاد ، فلا بدّ له أيضاً ، من أن يلجأ إلى الرمز والتمثيل ، فيصوّر المعاد بالصورة التي بامكانهم أن يتصوروه بها ، وعلى النحو الذي تسكن اليه نفوسهم. وفي هذه الحال ، لابدّ له من أن يضرب على السعادة والشقاوة الأخرويتين ، أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه ، مع الاشارة إلى أن مايقوله هو من باب التقريب الى الاذهان ؛ لأن حقيقتها لم ترها عين ، ولم تسمع بها أذن (١) .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٠٥ .

ب - الوجه الديني العملي : بيد أن هذه الدعوة المتجهة إلى الهدي والتفهيم ، لابدّ لها من أن تقترب بدعوة متجهة إلى القيام ببعض الأعمال التعبدية ، مثل الصلاة والصوم ، والجهاد والحج ، الخ ...

وفي معرض تعليم الناس هذه العبادات ، لابدّ للنبي من أن ينبههم على أن مثل هذه الأعمال ، من شأنها أن تقربهم من الله ، وأن تجلب لهم الخير واليُمن [1] .

وأشرف هذه العبادات هي الصلاة ؛ إذ أن من يقوم بها يتوجه نحو الله عزّ وجلّ ، مخاطباً إياه ومناجياً ، فيشعر أنه صار اليه ، ومال بين يديه . وللصلاة سنن لابدّ من اتباعها ، واستعداد لابدّ من أخذ العدة له . ولهذا ، فانه لابد للمصلي من أن يأخذ نفسه بالطهارة والنظافة ، وهو يستعد للمثول بين يدي الله ؛ كما هو شأنه حينما يقابل ملكاً من ملوك البشر ، بل على نحو أمثل . بيد أن الطهارة والنظافة ليسا كل شيء ؛ بل لابدّ له من الخشوع والسكون ، وغض البصر ، وقبض الأطراف ، وترك الالتفات والاضطراب [2] .

اما الصوم ، فانه يحرك النفس تحريكاً شديداً ، ويجعلها تقترب من الله ، بانقطاعها عن لذة الطعام والشراب ؛ فيشعر الصائم أن عمله ليس عملاً يذهب هدراً ؛ بل عملاً يذكره بالخالق حينما ينوي الصيام ، ويجعله متصلاً به بروحه [3] .

ومثل ذلك الجهاد والحج [4] ..

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٠٦ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٠٧ .

(٣) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٠٦ .

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٠٦ .

(٢) الدعوة والمستقبل : بيد أن مجيء النبي لايتكرر في كل زمان . ولهذا ، كان لابدّ للنبي من أن ينظر بعينيه الى المستقبل ، وأن يدبّر لما يسنه ويشرعه مايضمن لهما البقاء من بعده .

أما الفائدة التي يمكن جنيها من ذلك ، فهي أن يستمر الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد ، بعد انقضاء عهد النبي . ولما كانت الأفكار التي يدعو اليها سريعة الزوال من الاذهان ، فقد كان لابدّ له من ان يضمن ثباتها بعد ذهابه . وليس هناك مايدعو الى تثبيتها مثل الأعمال التي يقومون بها بين حين وحين ، ونعني بها العبادات . فهم ، لأنهم يقومون بها ، ويكرّرونها في مدد متقاربة ، ترسخ لديهم على شكل عادات ، وتقترن بها تلك التعاليم الدينية التي هي جوهر الدين .

ولهذا ، لابدّ لهذه الأفعال ؛ من أن تقرن - حين تعليمها - بما يذكّر بالله والمعاد ، مثل بعض الالفاظ التي تقال ، أو بعض النيات التي تنوى في الخيال . أما اذا لم تقترن بهذه الألفاظ والنيات ، فانه لافائدة ترجى منها ، بوجه من الوجوه [١] .

وبذلك ، يضمن النبي لدعوته البقاء في المستقبل .

(٣) **الدعوة والاخلاق** : يرى ابن سينا ان دعوة النبي من شأنها أن تحسّن أحوال العامة والخاصة . أما العامة ، فيكون تحسين أحوالهم عن طريق تشبثهم بالسنن والشرائع ؛ في حين أن الخاصة ، انما تتحسن أحوالهم عن طريق سموهم الى مراتب الأخلاق والملكات .

آ - **أحوال العامة** : أن أحوال العامة تتحسن تحسناً كبيراً ، بمجرد تشبثهم بالسنن والشرائع ؛ اذ أن هذه السنن وتلك الشرائع ، من شأنها أن تكسبهم عادات في التعامل ، تؤدي الى منفعتهم عن طريق

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٠٥ - ٣٠٦ .

انسجام اعمالهم فيما بينهـا . اذ أن للعبادات آداباً ورسوماً محمودة ، متى رسخت في نفوسهم ؛ جعلت ذكر الله دائماً على ألسنتهم ، وهذا يذكرهم بجميع التعاليم التي تعلموها ، والتي من شأنها أن تنزه نفوسهم أيما تنزيه .

ب — **أحوال الخاصة** : أما الخاصة ، فان هذه الأمور تنفعهم - اكثر ما تنفعهم — في أمر المعاد . لأن السعادة الـتي يطمحون الى نيلها بعد الموت ، وفي الحياة الآخرة ، لا تنال الا بتنزيه النفس ؛ وتنزيه النفس لايكون الا بابعادها عن الهيئات البدنية المضادة لأسباب السعادة .

بيد أن تنزيه النفس لايحصل الا بأخلاق وملكات . وما الاخلاق والملكات التي تحصل بها النفس على تنزيهها ، الا أفعال من شأنها أن تصرف النفس عن مقتضيات البدن ومتطلبات الحس . وعندئذٍ ، تتذكر النفس معدنها الذي يعبر عن حقيقتها . بيد أنه لابدّ لها ، لـكي ترجع الى ذاتها ، من تـكلف افعال متعبة ، وخارجة عن الفطن العادية . ولهـذا ، كان الافراد الذين يعودون الى ذواتهم ، يتعبون قوائم الحيوانية ، ويرهقون أبدانهم ، في سبيل تكلف تلك الأحوال ، التي تسمو بالنفوس وترتفع بها .

بيد أن هـذا التكليف الذي يتعب البدن والارادة ، لايعود له هذا الأثر ، اذا ما استمر الانسان على القيام بهذا الفعل من التسامي . والحقيقة ، ان الانسان يستفيد ملكة تعوّد الالتفات الى جهة الحق ، والاعراض عن الباطل ، فيصبح شديد الاستعداد لبلوغ السعادة ، بعد مفارقة نفسه لبدنه (١) .

وعندئذٍ ، يكون قد بلغ أعلى مراتب الكمال ، بما اكتسبه من أخلاق وملكات .

جـ — <u>**الفرق بين العامة والخاصة**</u> : ومما تقدم نستطيع أن نستنتج ،

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٠٧ — ٣٠٨ .

ان الخاصة يبلغون درجة من الكمال أعلى من الدرجة التي يبلغها العامة . ان العامة يتوقفون عند ظاهر الشرائع ، ويتحلون بالعادات المفروضة عليهم في تعاملهم فيما بينهم ؛ في حين ان الخاصة ، يتجاوزون هذه العادات المفروضة ، وظواهر الشرائع المنزلة ، فينفذون الى الروح التي تغذيها وتبقي عليها . ولهذا ، فهم يستبدلون بالعادات اخلاقاً ، وبالشرائع ملكات .

وفي الحين الذي يتلقى فيه العامة مكتسباتهم دون جهد وعناء ؛ لابد للخاصة من مجاهدة مستمرة ، في سبيل بلوغهم اغراضهم السامية .

٣ ـــ المعاد وحقيقته

اذا كان المعاد من الأمور التي يبشر النبي بها الناس في دعوته ؛ كان لابدّ لنا من تفهم حقيقة المعاد كما يراها ابن سينا

(١) **ماهية المعاد** : يرجع ابن سينا الى المعنى الاشتقاقي لكلمة معاد ، فيحلله ثم يبني على هذا التحليل رأيه فيه . وهو يرى أن المعاد مشتق في لغة العرب من العود ؛ وانه في حقيقته اسم مكان العود ، أو الحالة التي يكون عليها الشيء في هذا المكان ، بعد أن يكون قد باينه مدة ، ثم رجع اليه بعدها . ثم استعمل فيما بعد بمعنى الموضع الذي يصير اليه الانسان بعد الموت ؛ وذلك لأن الارواح كانت موجودة قبل الابدان في العالم الذي هو وراء هذا العالم ؛ وهي عائدة اليه بعد مفارقة هذه الأبدان ، لتنال السعيدة منها الجنات والعيون ، والشقية منها الجحيم والسجين [١] . ولهذا ، في الكتاب المنزل على النبي شاهد واضح ، وهو

---

(١) ابن سينا : رسالة اضحوية في أمر المعاد ، ص ٣٦ — ٣٧ ؛ دار الفكر العربي بمصر ، ١٩٤٩

قوله تعالى : « يأأيتها النفس المطمئنة ، ارجعي الى ربك راضية مرضية » . ولا يقال « رجوع » الا الى حيث منه الورود [1] .

واذن ، فحقيقة المعاد – كما يتبين من ماهيته – هي عودة الارواح الى عالمها الأول الذي صدرت عنه ، وفارقته مدة مصاحبتها البدن .

(٢) **البدن والمعاد** : يتبدى لنا من التحليل السابق أن المعاد للأرواح . فهل يعني هذا أن الابدان ليس لها معاد ؟ هذا مايبدو لنا من التحليل اللغوي السابق . ولكن ابن سينا يقول لنا في كتاب النجاة مايدل على أن المعاد يكون للابدان أيضاً ؛ واليك قوله : « يجب أن تعلم ، ان المعاد منه مقبول من الشرع ، ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة ، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث [2] » . وهذا يعني ، أن البدن يبعث ويعود ، شأنه شأن النفس ؛ وان خبر بعثه ومعاده يثبت من طريق الشريعة وتصديق النبوة .

ولكن المتأمل في فلسفة ابن سينا يرى أن هذا ليس رأيه على وجه الحقيقة فهو يعتقد أن الابدان لاتبعث ولا تعود ؛ فهي قد صارت تراباً ؛ وقد حرث هذا التراب وزرع ، وأخرج الاغذية المختلفة التي تغذت منها جثث أخرى ، فاختلطت صورة هذا الانسان بصورة ذاك ؛ فكيف يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي انسانين في وقتين مختلفين ، دون أن يكون ذلك البعث بعثاً لهما معاً ، في وقت واحد ، وبلا قسمة ؟ ان الايمان بذلك لايختلف – في رأي ابن سينا – عن الايمان بالتناسخ ؛ ولذلك فهو يرفضه [3] .

---

(١) المصدر المذكور ، ص ٣٧

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٩١

(٣) ابن سينا : رسالة اضحوية في امر المعاد ، ص ٥٧ – ٥٨

واذا كان هذا رأي ابن سينا ، فما معنى قوله : ان المعاد منه ماهو مقبول بالشرع ؟ يرى ابن سينا ، أن غاية الشريعة من ذلك ، هو الجزء العملي من افعال الانسان ، حتى يفعل الخير كل واحد مع نفسه ، ومع شريكه في نوعه ، وشريكه في جنسه . وهذا هو المعنى الذي ذهب اليه النبي حينما قال : بعثت لأتمم مكارم الأخلاق [1] .

وهذا يعني ، أن غاية النبي من حكاية أمر المعاد ، هي دفع الناس الى فعل الخير . ولكن ، أما كان يمكن للنبي أن يدفع الناس الى فعل الخير ، من دون أن يعزو المعاد للبدن ، والبدن ليس له معاد ؟ يرى ابن سينا ، ان هذا غير ممكن ، لأن الانسان واقع في خطأ الاعتقاد بأن بدنه هو ذاته على الحقيقة ، فلا يستطيع أن يتصور إنيته من دونه . وبهذا الصدد يقول : « الا ان استيلاء بدنه على نفسه ، وتخييل بدنه اليه انه هويته ، أنسى الانسان نفسه ، فظن غيره أنه هو ، وظن خيراته وشروره أنها خيراته وشرور ذاته ؛ وظن انه اذا خلا عن تلك الخيرات والشرور ، فقد خلا عن الخير والشر بالاطلاق ؛ فظن أنه لاسعادة له ، اذا لم يكن له اللذة الجسمانية ، ولا شقاوة له ، اذا لم يكن له الألم الجسماني [2] » .

وهذا ما اضطر واضعي الشرائع – في الترغيب في الثواب ، والترهيب من العقاب – الى القول : ان السعادة الاخروية باللذة الحسية ، والشقاوة الاخروية بالالم الحسي [3] .

واذا تساءلنا عن الحكمة من ذلك ، اجابنا ابن سينا بقوله : « والغرض في هذا الفصل هو تنزيه النفوس الحكمية عن افساد هذا الخاطر المذكور اياها ؛ وتصوير الوهم فيهم ، انهم اذا لم يكونوا في

---

(١) المصدر المذكور ، ص ٥٨

(٢) المصدر المذكور ، ص ٩٦

(٣) المصدر المذكور ، ص ٩٧

الدار الآخرة اجساماً ، وعلى هذه الصورة ، وفقدوا ابدانهم ؛ فقد استحالوا اشياء أخرى ، وليسوا – هم بأعيانهم – المثابين والمعاقبين . واذا لم يكن لهم شيء من اللذات الحسية والآلام الحسية ، فأي مرغوب فيه ومرهوب عنه ، في الدار الآخرة !؟ فكأن المثاب والمعاقب لسنا نحن البشر ، بل جزءاً منا – كأنه مثلاً يدٌ أو رجل منا – وحده يثاب ويعاقب . وهل يكون لنا في ذلك ثواب وعقاب [1] » .

وهذا الظن هو سبب الضلال الذي يستولي على النفوس ، والذي لابدّ للنبي من تخليص الناس منه . ولا يمكن له ذلك ، إلا إذا خاطبهم على قدر عقولهم ، وصوّر لهم السعادة الثوابية ، لابالصورة الإلهية الجليلة الفائقة التي هي عليها ، بل بالصورة المفهومة عندهم ، المستحسنة لديهم ، وهي اللذة والراحة ؛ وتصوير الشقاوة على مقابلة ذلك[2].

وإذن ، فالواجب في حكم السياسة الشرعية ، تقرير أمر المعاد والحساب ، والثواب والعقاب ، على هذه الوجوه [3] ، دون سواها .

(٣) **النفس والمعاد** : ومن هذا يتضح ، أن المعاد للنفس دون البدن . وبهذا الصدد يقول ابن سينا : « ... ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني – وقد صدقته النبوة – وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس ، اللتان للأنفس ؛ وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الآن ، لما نوضح من العلل [4] » .

ومعنى هذا ، أن الايمان بمعاد النفس قائم على البرهان والعقل ،

---

(١) المصدر المذكور ، ص ٩٧

(٢) المصدر المذكور ، ص ٥٩

(٣) المصدر المذكور ، ص ٦١

(٤) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٩١

وأن الانسان حينما يتأمل أمر المعاد ، لابدّ له من أن يؤمن بأنـه للنفس دون البدن ، على الرغم من أن اوهامه تقصر عن تصور ذلك. وعندئذ ، يكون المعـاد ، بعد أن تخلع النفس ثوبهـا البدني الذي لبسته في الحياة الدنيا . يقول ابن سينا : « فاذا قررنا أنا نحن نفوسنا ، وصححنا أن نفوسنا باقية بعد أبداننا ، ظهر من ذلك أنا في الحيـاة الآخرة لانكون استحلنا اشياء أخرى ، بل يكون تجردنا عمـا لبسناه من الخارجات عنا . فنحن في الحالين جميعاً نحن بأعياننا ، لامستحيلين اشياء غير ما نحن الآن هو ، ولا باقين جزءاً مما نحن الآن هو [(١)] » .

وهـذا ينتهي الى القول : ان نفس الانسان هي إنيّته على الحقيقة ؛ ولكنه لايستطيع أن يتصور ذلك إلا بعـد أن يتجرد عن توابعه البدنية . وعندئذٍ ، يستطيع ان يعتقد – اذا نالته آلام ولذات خاصة به – أنه هو الملتذ والمتألم بالحقيقة . وهذا ما يحدث في المعاد [(٢)] . ولكنه في الوقت نفسه ، يشعر أنـه فقد أنواعاً من اللذة والألم كانت له بالشركة مع البدن ؛ ولكن هذه اللذات والآلام ليست له بالذات ، بل هي اللذات والآلام الموجودة في اخوانه والآفة التي هي حواسـه البدنية ؛ والتي فقده لها مصاحب لفقده أخوانه والآفه من حواسه [(٣)] » .

واذن ، فالنفس مفارقة للمادة بالذات ، وغير داخلة في الاشارات وتعيين الجهات والامكنة البتة [(٤)] . وهي حين مفارقتهـا البدن تسعى الى كمالها الخاص بها ؛ وهذا الكمال هو أن تصير عالماً عقلياً ، فترتسم فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض في الكل .

---

(١) ابن سينا : رسالة اضحوية في أمر المعاد ، ص ٩٧
(٢) المصدر المذكور ، ص ٩٦
(٣) المصدر المذكور ، ص ٩٦
(٤) المصدر المذكور ، ص ١٠١

إن هذا العالم العقلي يبدأ من الكل ، ويسلك الى الجواهر الشريفة فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً من التعلق بالأبدان ، ثم الاجسام العلوية بهيئاتها وقواها ؛ والنفس في صيرورتها هذا العالم العقلي ، تستمر كذلك ، حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحس المطلق ، والخير المطلق ، والجمال الحق ؛ ومتحداً به ، ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً في سلكه ، وصائراً من جوهره [1] .

(٤) **طبقات النفوس بعد الموت** : ولكن ، اذا كانت النفوس باقية بعد مفارقتها ابدانها ، فهل تكون كلها سواء بعد هذه المفارقة ؟ إن ابن سينا يعدّ لنا ست طبقات تكون النفوس عليها بعد موتها .

١) أما الطبقة الأولى فهي طبقة النفوس الكاملة المنزهة ؛ وهي التي تنال السعادة المطلقة ، بعد موتها مباشرة .

٢) وأما الطبقة الثانية ، فهي طبقة النفوس الكاملة غير المنزهة ؛ وهي التي ارتكبت الرذيلة على الرغم من كمالها ؛ فأدى بها ذلك الى الألم ؛ ولكن الألم لاينالها الدهر كله ، بل لايلبث ان يزول عنها ، فتخلص الى السعادة الحقيقية .

٣) واما الطبقة الثالثة ، فهي طبقة النفوس الناقصة المنزهة ؛ التي وقع لها أن لها كمالاً ولم تطلبه ؛ فكان نقصانها سبباً في ألمها السرمدي .

٤) وأما الطبقة الرابعة ، فهي طبقة النفوس الناقصة المنزهة ؛ التي لم يقع لها أن لها كمالاً ، وخالته غير الكمال العقلي الذي أتى به الرسل ، فلم تطلبه . ان هذه النفوس تبقى مترددة بين السعادة المطلقة والشقاء المطلق .

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢٩٣

٥) وأمـا الطبقة الخامسة فهي طبقة النفوس الناقصة المنزهـة ، التي لم يقع لها أن لها كمالاً ، ولا خطر على بالها أن لهـا كمالاً ؛ وهي طبقة الصبيان والبلهاء . ان هذه الطبقة تظل نفوسها مـترددة ايضـاً بين السعادة المطلقة والشقاء المطلق .

٦) اما الطبقة السادسة ، فهي طبقة النفوس الناقصة غير المنزهة ؛ وهي طبقة النفوس الشقية ، سواء أشعرت أن لها كمالاً ام لم تشعر . ان افراد هذه الطبقة يكون ألمهم بحسب الهيأة الرديئة التي ورثوها عن عالم الطبيعة . ومن يتأمل مذهب الاسكندر [١] ، يري أن الذي يلزم عن مذهبه ، أن النفوس الناقصة تفسد إطلاقاً بفساد أبدانها . ولكن هذا المذهب غير حق ؛ إذ أن النفس باقية بعد الموت ، وبقاؤها أمر اضطراري لامناص منه [٢] .

(١) هو الاسكندر الافروديسي ، أحد شراح فلسفة أرسطو من الافلاطونيين المحدثين .

(٤) ابن سينا : رسالة اضحوية في أمر المعاد ، ص ١٢٠-١٢٢

علم تدبير المدينة

١ ـ المجتمع وتفاوت الناس فيه

يرى ابن سينا ، أن تفاضل الناس فيما بينهم ، من حيث الأموال والآراء والرتب ، منة أنعم الله بها عليهم ، في سبيل حياتهم؛ إذ أنهم لو كانوا متساوين في أحوالهم وأقدارهم ، كان ذلك أدعى إلى فنائهم وانقراضهم . انهم في مثل هذه الحال ، يعيشون عيشة المتنافسين المتحاسدين ؛ مما ينتهي بهم الى أن يبغي بعضهم على بعض ، وأن يظلم بعضهم بعضاً .

والحقيقة ، ان الناس لو كانوا جميعاً ملوكاً ، لما استطاعوا أن يتعاونوا في أعمالهم ، ولا أن يتفاهموا فيما بينهم . ان كلا منهم يحاول أن يستبد بالسلطة دون غيره ، وأن يحتكر الجاه لنفسه ، وأن يجلب المنفعة والخير الى جانبه . وطبيعي حينذاك ، ان تدب الفرقة بينهم ، وأن تستقر العداوة بين ظهرانيهم ، وأن تدور المعارك بين

فئاتهم ، فيؤدي ذلك الى هلاكهم واستئصال شأفتهم .

وكذلك اذا كانوا جميعاً سوقة فقراء ، وقعت بينهم الواقعة ، وماتوا ضراً ، وهلكوا بؤساً .

وخلافاً لذلك ، اذا كانوا مختلفين في أقدارهم ، متفاوتين في أحوالهم ، أدى هذا وذاك الى استمرار بقائهم ، واقتناع كل منهم بحظه . ومن يتأمل ذلك ، يجد أن الغني المحروم من التفكير والأدب ، المدرك من الدنيا حظه بأهون سعي ، وأدنى سبيل ، قانع بحاله ، مسرور بماله .. كذلك يجد ذا الأدب والتفكير ، قانعاً بأمره ، معتداً بعقله . ان كلًا من هذا وذاك ، يوازن بين صاحبه وبين نفسه ، فيرى أنه يفضله بما يملكه ، ويعتقد أنه خير منه . ان المال عند أحدهما خير من الادب والتفكير ؛ والأدب والتفكير عند الآخر خير من المال والمتاع .

وما قلناه بالاضافة الى الاغنياء وذوي الادب ، يمكننا ان نقول مثله بالاضافة الى صاحب الصناعة وصاحب السلطان (١) ويمكننا أن نفعل ذلك ، حتى نأتى على جميع فئات الناس ؛ فنجد أن كل فئة منهم قانعة بما قسم لها ، راضية بمآلها .

وكل ذلك من دلائل الحكمة ، وشواهد لطف التدبير ، وأمارات الرحمة والرأفة (٢) .

٢ ـــ عقد المدينة وترتيبها

واذا كان الناس متفاوتين في أموالهم وآرائهم ورتبهم ، ومختلفين

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ٣

(٢) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ٣

في أقدارهم وأحوالهم ؛ وكان هذا الاختلاف وذاك التفاوت ضروريين لاستمرار بقائهم ؛ كان لابدّ من سانّ يضع السنن ، لتنظيم علاقات الناس بعضهم ببعض .

ويرى ابن سينا ، أن السان يمكنه أن يرتّب المدينة في ثلاثة أجزاء ، هم : المدبرون ، والحفظة ، والصناع . فيكون لكل فئة منهم رئيس ، يترتب تحته رؤساء أقل مرتبة منه ، ويترتب تحت هؤلاء أيضاً رؤساء دونهم ؛ وهكذا ، حتى ينتهي الأمر الى العامة . وعلى هذا النحو ، يكون لكل انسان عمل محدود ، ومقام محدود ، بحيث يؤدي في المدينة منفعة هي بحاجة اليها [1] .

وهذا الترتيب يتطلب من يرعاه بعد ذهاب صاحب السنة . ولذلك ، كان لابدّ للسانّ من أن يفرض على من يخلفه طاعته في استبقاء ما سنه . ولا يمكن أن يحصل ذلك الا بأحد أمرين : فاما أن يستخلف هو من يريد استخلافه على شؤون المدينة ؛ واما يترك ذلك لاجماع أهل السابقة على شخص يرشحونه لدى الجمهور [2] . وفي هذه الحال ، لابدّ من اثبات ان هذا الشخص يتحلى بصفات معينة ، تجعل منه شخصاً صالحاً لتدبير أمور المدنية وشؤونها ؛ منها ، انه مستقل بالسياسة ؛ أصيل العقل ؛ متحلٍ بالاخلاق الشريفة ، مثل الشجاعة والعفة وحسن التدبير ؛ عارف بالشريعة حتى لايمكن أن يكون هناك انسان اعرف منه بها [3] .

ولكن ابن سينا يرى ، ان الاستخلاف بالنص أصوب ؛ اذ من

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٤٧ .

(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥١ .

(٣) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥١ .

شأنه أن يمنع الإنقسام والاختلاف [1].

٣ ــ الخلافة وصفات الخليفة

بيد أن الأمور لايمكن أن تسير على وجهها الحسن باستمرار ، اذ قد يخرج خارجي على أمر الخليفة ، ويدعي الخلافة لنفسه ، وأنه أحق بها من القائم بالأمر . وعندئذٍ ، ينبغي للخليفة ان يقاتله ويقتله . ولكن ، ينبغي له قبل ذلك ، أن يكون قد سنّ سنة تقضي على كافة اهل المدينة بقتاله ، وبتحليل دم كل من يقعد – وهو قادر – عن قتاله ؛ لأنه يعد حينذاك عاصياً لأمر الله ، وكافراً به [2] .

ولكن مايمكن للخليفة أن يفعله ، يمكن للخارجي كذلك أن يفعله . فاذا أثبت الخارجي ، أن المتولي لأمور الخلافة ليس أهلاً لتوليها ، وأنه ممنوّ بنقص ، وان الخارجي بريء من ذلك النقص ، ويمكنه ان يسيّر أمور المدينة خيراً من خصمه ؛ فعند ذلك يكون من واجب أهل المدينة مطابقته على ذلك ، والانحياز الى صفه ، وخلع الخليفة الممنوّ بالنقص [3] .

وفي هذه الحال ، لابدّ لأهل المدينة من معوّل يعولون عليه ، للتفريق بين صلاح هذا وذاك من المتنازعين على أمور الحكم . أما هذا المعوّل عليه ، فهو – في نظر ابن سينا – العقل وحسن الايالة . وهذان الأمران هما الحكم النهائي في تفضيل هذا على ذاك ، أو ذاك على هذا . ولكن هناك صفات أخرى باقية يجب أن تتوافر فيمن يصلح للخلافة ،

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٢ .

(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٢ .

(٣) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٢ .

دون أن تكون لها منزلة العقل وحسن الإيالة . فاذا تفوق فيها احدهما على خصمه ، وكان خصمه اعقل واحسن إيالة ، كان التفوق الحقيقي لصاحب العقل وحسن الإيالة . وعندئذٍ ، يمكن اقامة مشاركة بينهما ، على أن تكون المكانة الأولى للأعقل [1] . ويمكننا ان نذكر العام واحداً من هذه البواقي . في هذه الحال ، يلزم الأعلم منها ، أن يشارك الاعقل منها ويعاضده ؛ ويلزم الاعقل منها ، أن يعتضد بالأعلم منها ، وأن يرجع اليه ، مشاوراً اياه [2] .

وفضلًا عن ذلك ، ان للخليفة او الامام معاملات ينبغي ان يشارك فيها ؛ فلا يكتفي بوضع السنة والحفاظ على الخلافة . أما هذه المعاملات فهي التي تؤدي الى ابتناء اركان المدينة ، مثل الزواج والمشاركة في الأمور العامة [3] .

٤ ــ سنن المدينة وكيف يجب ان تكون

واذن ، فأمر المدينة لايمكن ان يستقيم مالم يكن هناك خليفة عاقل حسن الايالة من جهة ، وسنن ترتب أمور الناس فيما بينهم من جهة أخرى . وابن سينا يلح الحاحاً قوياً على أربعة امور يعتقد أن عقد المدينة لايمكن أن ينتظم من دونها ، وان فسادها يؤدي الى انفراط هذا العقد . وهذه الامور هي : العمل ، والزواج ، والتعاون ، والاعياد .

(١) **مكانة العمل في المدينة** : يرى ابن سينا ان العمل ضروري لاستمرار المدينة وانتظام أمورها ، حتى انه يجب ان لايكون فيها انسان

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٢ .

(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٢ .

(٣) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٢ .

معطل ليس له مقام محدود ، فلا يقدم منفعة من المنافع لأهل المدينه .
ومعنى ذلك ، أن تحرم البطالة والتعطل ، فلا يكون هناك انسان محروم من حظ العمل ، فيعتمد على غيره في كسب اسباب حياته ، ويتخلص من الكلفة الملقاة على عاتقه . فاذا كان هناك من يعتمدون على غيرهم في كسب أسباب حياتهم ، فيجب على الخليفة أن يردعهم كل الردع عن ذلك ، وان يدفعهم الى المشاركة في الاعمال التي بها بقاء امور المدينة . فاذا وجد أنهم لايرتدعون ، ويؤثرون حياة البطالة والتعطل ، حق له حينذاك ، أن ينفيهم من الارض ، مالم يتبين أن مرضاً من الأمراض ، أو آفة من الآفات ، هي التي تمنعهم عن ذلك [١] .

بيد أن تحريم البطالة ، لايعني تحليل أي عمل كان ؛ فالعمل المسموح به ، والذي تتطلبه المدينة ، هو العمل النافع الذي يشارك فيه الناس ، وتعود منفعته على الناس . وهذا يعني ، ان هناك اعمالاً يجب أن تحرم ، وهي التي لاينطبق عليها شرط المنفعة أو شرط دخولها في الشركة [٢] .

ومن الاعمال التي يجب تحريمها ، تلك التي تؤدي الى انتقال الاملاك والمنافع من شخص الى شخص ، من غير أن تؤدي الى مصالح تنتج عنها . ويمكننا أن نضرب القمار مثالاً على ذلك ؛ فالمقامر يأخذ من غير أن يقدم للمدينة أية منفعة تنتفع بها [٣] .

ومن الأعمال التي يجب تحريمها ايضاً ، تلك التي تؤدي الى اضداد المصالح أو المنافع التي لابدّ منها لأهل المدينة . وهذه الاعمال المضادة

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٤٧ .
(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٤٨ .
(٣) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٤٨ .

للمصالح او المنافع هي السرقة واللصوصية والقيادة ، الخ ... [١] .

ومن الاعمال التي يجب تحريمها ايضاً ، كل حرفة تغني الناس عن تعلم الصناعات الداخلة في الشركة ، فلا يعمّ نفعها أهل المدينة ، على الرغم من أنها تؤدي الى زيادة كسب ومنفعة . ويمكننا أن نضرب المراباة مثالاً على ذلك ؛ فهي تؤدي الى زيادة كسب ؛ ولكن الكاسب هنا لايصل الى هذا الكسب عن طريق حرفة من الحرف يحصله بها ، بل عن طريق المراباة وحدها . ان هذا العمل محرّم ، وان كان هناك منفعة يمكن جنيها منه [٢] .

ومن الأعمال التي يجب تحريمها أيضاً ، تلك التي اذا رخّص فيها ، أدت الى ضد ماعليه بناء المدينة ، مثل الزنا واللواط ؛ فانهما يدعوان الى الاستغناء عن الزواج ، والزواج هو أفضل ركن من الاركان التي يقوم عليها بناء المدينة [٣] .

ولكن تحريم هذه الأعمال التي لاتؤدي الى نفع ولا تدخل في الشركة ليس كافياً ؛ اذ لابدّ من تنظيم الاعمال المرخص بها ، لئلا يؤدي القيام بها الى حيف أو غدر يقع بهذا الانسان أو ذاك ؛ ولا سيا تلك الاعمال التي تؤدي الى الاخذ والعطاء بين الناس ، والتي يمكن ان تكون سبيلاً الى تغرير الناس بعضهم ببعض ، والتي تتغير فيها الاعواض بتغير الزمان ، قبل الفراغ من الايفاء والاستيفاء . ويمكن أن نضرب النسيئة مثالاً على تغير الأعواض قبل الايفاء والاستيفاء ؛ فقد يبيع بعض الناس سلعة من السلع بثمن مؤجل ؛ فاذا حل موعد

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٤٨ .

(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٤٨ .

(٣) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٤٨ .

الاستيفاء ، يكون قد طرأ تغير على ثمن السلعة من شأنه ان يلحق الضرر اما بالبائع واما بالمشتري . في مثل هذه الحال ، لابدّ للسانّ من أن يسنّ سنة تمنع وقوع الغدر والحيف بهذا الانسان أو ذاك [١] .

(٢) **مكانة الزواج في المدينة** : وللزواج في المدينة مكانة خطيرة ، فهو مرتبط ببعض الأعمال التي لايمكن الترخيص بها من جهة ، ومرتبط بانتقال المواريث التي هي أصول الاموال ، من جهة أخرى .

وكما يجب على السانّ أن يحث على العمل ويحرض عليه ، كذلك يجب عليه أن يدعو الى الزواج ويحرض عليه ؛ فالزواج هو الوسيلة لبقاء الانواع ، ولاتصال النسب بين الاجيال . وينبغي أن تصان أمور الزواج ، لئلا يقع الارتياب في انساب الناس ؛ فيؤدي ذلك الى خلل في انتقال المواريث التي هي اصول الاموال [٢] . كذلك ، ينبغي ضبط أموره ضبطاً يمنع العلاقات غير المشروعة بين الجنسين ، التي تؤدي الى وجوه من الخلل ، مثل وجوب نفقة بعض على بعض ، ومعاونة بعض لبعض ، الخ ... [٣]

وعلى هذا النحو ، يكون للزواج في المدينة هذه المكانة الخطيرة ، بحيث أن اضطراب أموره يؤدي الى اضطراب أمورها .

(٣) **مكانة التعاون في المدينة** : ولكن تنظيم شؤون العمل والزواج ، ليس كافياً لتنظيم أمور المدينة ، بل لابدّ من أمر ثالث ، ليسودها النظام . هذا الأمر الثالث هو تعاون الناس فيما بينهم ، على ما فيه صلاحهم .

لهذا ، ينبغي للسانّ أن يضع سنة يقضي بموجبها على الناس

---

(١) ابن سينا :الهيات الشفاء ، ص ٤٥٢ – ٤٥٣
(١) ابن سينا :الهيات الشفاء ، ص ٤٤٨ – ٤٤٩
(٣) ابن سينا :الهيات الشفاء ، ص ٤٤٩

بالتعاون فيما بينهم ، كأن يدافع بعضهم عن بعض ، عندما يقع خطر أو خيف أو ظلم ؛ وان يعمل بعضهم لوقاية اموال بعضهم وأنفسهم ، من دون عوض يرجونه ، أو نفع يأملونه (١) .

وهذا يعني ، ان يكون للذين اصيبوا بمرض من الامراض ، أو آفة من الآفات ، مكان في هذه المدينة ، ورعاية من أهلها ، وقيّم عليهم يقوم بشؤونهم (٢) . واذا كان لهم قريب يمكنهم الاعتماد عليه في اعالتهم ، فرضت عليه كفايتهم (٣) .

وهو يعني أيضاً ، ان يكون للحفظة الذين يدافعون عن المدينة ضد اعدائها ، والذين لايشتغلون بصناعة ما ، نفقة ينالونها من أموال المصالح المشتركة للمدينة (٤) .

وكل ذلك يتطلب أموالاً . لهذا ، يجب أن يكون في المدينة وجه مال مشترك ، يؤخذ بعضه من الحقوق المفروضة على الارباح المكتسبة والطبيعية ، مثل الثمرات والنتاج ؛ ويؤخذ بعضه من العقوبات المفروضة على المخالفين ؛ ويؤخذ بعضه من الغنائم التي يغنمها أهل المدينة من أموال المعاندين للسنة ، والخارجين عليها (٥) .

(٤) **مكانة الاعياد في المدينة** : والى جانب العمل والزواج والتعاون ، نجد مكانة للأعياد ؛ اذ هي فرص تسنح للخليفة لكي يشيد الناس بذكره ، وينوهوا بعظمته .

لذلك ، ينبغي أن تفرض في العبادات أمور لاتتم الا بالخليفة ؛

---

(١) ابن سينا :الهيات الشفاء ،ص ٤٥٣
(٢) ابن سينا :الهيات الشفاء ، ص٤٤٧
(٣) ابن سينا :الهيات الشفاء ، ص ٤٤٧
(٤) ابن سينا :الهيات الشفاء ،ص ٤٤٧
(٥) ابن سينا :الهيات الشفاء ، ص ٤٤٧

فتكون مؤدية الى التنويه به وتعظيمه ؛ وتلكم هي الامور الجامعة ، مثل الاعياد . ففي الاعياد تحصل اجتماعات عامة ، يمكن الانتفاع فيها بدعوة الناس الى التمسك بالجماعة ، والى استعمال عدد الشجاعة ، والى المنافسة . في مثل هذه الاجتماعات تستجاب الدعوات ، وتنزل البركات . أما المنافسة الحاصلة فيها ، فانها تؤدي الى ادراك الفضائل ، لأن الجميع سيتبارون فيها ، واضعين نصب أعينهم مصلحة الجماعة ، مقدمين لها على كل مصلحة شخصية (١) .

وعلى هذا النحو ، تؤدي الاعياد الى تدعيم مركز الخليفة من جهة ، والى التمسك بالجماعة ومصلحتها من جهة أخرى .

٥ ـ المدينة العادلة والمدن الاخرى

يطلق ابن سينا على المدينة التي أتينا على وصفها ، اسم المدينة العادلة حيناً ، واسم المدينة الفاضلة حيناً آخر (٢) . وهو يرى أن هناك مدينتين أخريين ؛ مدينة ذات سنن مخالفة للسنة الكريمة ، ومدينة ضالة . فما موقف المدينة العادلة من كل من هاتين المدينتين ؟

(١) **المدينة العادلة والمدينة الضالة** : يرى ابن سينا ، أن أهل المدينة المخالفين للسنة ، تجب دعوتهم الى الحق . فاذا استجابوا الى الدعوة نجوا ، والا وجبت مقاتلتهم وافناؤهم واباحة اموالهم وفروجهم . لأنهم ان لم يذعنوا الى تدبير المدينة الفاضلة ، كانوا معينين على الفساد والشر ، بأموالهم وفروجهم (٣) .

---

(١) ابن سينا :الهيات الشفاء ، ص ٤٥٢

(٢) ابن سينا :الهيات الشفاء ، ص٤٥٣

(٣) ابن سينا :الهيات الشفاء ،٤٥٣

أما البقية الباقية من أهل هذه المدينـــة الضالة ، فيجبرون على خدمـة أهل المدينة العادلة ، بعـد محاربتهم والقضاء على مدينتهم . ان هؤلاء عبيد بالطبـع . وكذلك من كانوا من النـاس بعيدين عن تلقي الفضيلة ، فهم عبيد أيضـاً . وهؤلاء هم الذين نشأوا في اقاليم غـــير الاقاليم الشريفة ، مثل الزنج والترك [١] .

(٢) **المدينة العادلة والمدينة المخالفة** : أما موقف المدينة العادلة من المدينة ذات السنن المخالفة ، فهو موقف التربص والامهال .

ولكن التربص والامهـال يكونان الى حين ؛ فاذا جـاء الوقت الذي يوجب على أهل المـدينة العادلة ، أن يصرحوا بأن السنّة الحقيقية هي السنة النازلة من عند الله ، التي هي سنتهم ، كان لابـد لهم من التصريح بذلك ، والدعوة اليه ، وعدم التهاون فيه . وذلك لأن المدينة الضالة التي تتنزل عليهـا سنّة حقة ، فتهتدي ، لابد من الزامهـا بالسنة التي نزلت عليها ؛ والالزام يستوجب التوكيد ؛ والتوكيد يستلزم حمل العالم بأسره عليها .

والحقيقة ، ان المدينة ذات السنة المخالفة حينما تأخذ بالسنة النازلة، تدفع بالمدن الفاسدة الأخرى ، الى الأخذ بهـا أيضاً ، فيكون ذلك مؤدياً الى انتشار الدعوة الى هذه السنة . وخلافاً لذلك ، اذا كذبت المدينة ذات السنة المخالفة النازلة ، وادعت انها ليست منزلة على المـدن كلها ، أدى تكذيبها هـذا الى وهن عظيم يستولي على السنة النـازلة . وعندئذٍ ، فان المدن المخالفة الأخرى ، تحتج بذلك لرد هـذه السنة ، والامتناع عن اعتناقها .

ولكي تتلافى المدينة العادلة أمر معاندة المدن المخالفة والضالة ، لابدّ لها من أن تتخذ موقفاً حاسماً من كل مدينـة مخالفة ؛ إذ يجب عليها أن تؤدب أهلها ، وتجاهدهم . ولكن تأديب أهل المدينة المخالفة

---

(١) ابن سينا . الهيات الشفاء ، ص ٤٥٣

وبجاهدتهم يجب أن يكونا أقل من تأديب أهل المدينة الضالة ومجاهدتهم . فهؤلاء لابدّ من افنائهم واستعبادهم ؛ في حين أن أولئك يمكن أن يلزموا بغرامة على استمرارهم في اعتناق السنة التي يؤثرونها ، مع اثبات أن سنتهم باطلة ، وانهم هم مبطلون (١) . ويمكن التسامح معهم لقاء فدية أو جزية يقدمونها الى المدينة العادلة (٢) .

ولكن السان في المدينة العادلة ، ينبغي له أن لا يجري أهل المدينة المخالفة مجرى أهل المدينة الضالة (٣) ؛ لأن هؤلاء يختلفون عن أولئك اختلافاً كبيراً .

(٣) **أهل المدينة العادلة أنفسهم** : أما فيما يتعلق بأهل المدينة العادلة ، فينبغي أن توضع لهم الحدود والعقوبات والمزاجر ؛ لأن أمور المدينة لايمكن أن تضبط من دون ذلك .

والحقيقة ، أن وضع الحدود والعقوبات والمزاجر من شأنه أن يمنع الناس من ارتكاب الأعمال المخالفة للشريعة ؛ إذ أن بعض الناس لاينزجرون لمجرد مايخشونه في الآخرة ؛ ولا بدّ من عقوبات دنيوية فورية تردعهم عن ارتكاب الأعمال المخالفة للشريعة .

ولكن يجب أن يكون هناك تشدد في بعض الأمور ، وتساهل في بعضها الآخر ، دون أن يتجاوز التساهل حد الاعتدال .

أما الأمور التي ينبغي التشدد فيها ، فهي جميع الأمور الداعية الى فساد نظام المدينة ، مثل الزنا والسرقة ومواطأة الأعداء (٤) .

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٣ .

(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٤ .

(٣) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٤ .

(٤) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٤ .

وأما الأمور التي ينبغي التساهل فيها ضمن حدود الاعتدال ، فهي العبادات والمزاوجات والمزاجر [1] .

ولكن هناك – الى جانب هذه وتلك – أموراً تتعلق بالشخص نفسه ، وإتيانه من الأفعال ما من شأنه الاضرار بشخصه . ان هذه الأمور بحاجة الى تأديب ، ولكن دون قسر أو إكراه [2] .

هذا مايمكن قوله عموماً ؛ ولكنه لايصدق على كل الأحوال . ولهذا لابدّ من تفويض كثير من الأحوال – ولا سيا في المعاملات – الى الاجتهاد ؛ فان للاوقات أحكاماً لايمكن ضبطها [3] .

★ ★ ★

وهكذا ، لابدّ لأهل المدينة العادلة من سنن تحدد علاقاتهم بأهل المدن الاخرى ، وتحدد علاقاتهم فيما بينهم بالذات .

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٤ .
(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٤ .
(٣) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٤ .

علم تدبير المنزل

١ ــ الاسرة وسياستها

(١) **نشوء الأسرة** : يختلف الانسان من سائر الحيوان ، بانه يفكر بغده ، ويعد العدة لمواجهته ؛ ولا سيما بالنسبة الى كل مايتصل بحاجات بدنه ، التي تقيم اوده ، وتعينه على الحياة . ففي الحين الذي نجد الحيوان لايسعي الى جمع قوته الا عند احساسه بالجوع ؛ نجد الانسان يسعى الى اقتناء الاقوات وادخارها ، والاحتيال في سبيل حفظها لنفسه ، دون سائر الناس .

ولكنه لايستطيع أن يفعل ذلك ، دون مكان يحفظ فيه ما اقتناه . ومن هنا كانت الحاجة الى اقامة المنازل وبناء المساكن . ولما كانت هذه المساكن والمنازل عرضة لغزو الطامعين فيها ، كان لابد له من أن يدبر أمر حراستها وصيانتها . فكيف يفعل لتحقيق ذلك ؟

هل يكون هو الحارس لها ؟ انه ان فعل ، أدى به الأمر الى استهلاكها ، ولم يتمكن من زيادتها . حتى اذا نفدت ، ذهب في طلب القنية ثانية ، وعاد الى حراستها واستهلاكها من جديد . وعندئذٍ ، تكون حاله حال البهيمة ، ولا يتميز من الحيوان في شيء .

ولما كان ذلك منافياً لطبعه ، مخالفاً لمرامي طموحه ، وجد أن الحل الوحيد للخروج من هذا الوضع ، أن يستخلف من يثق به ، لكي يحفظ له ما اقتناه ، ولكي يسهر له على ما امتلكه . بيد أنه لايستطيع أن يستخلف أياً كان من الخلائق ، بل لابد له من أن يستخلف من تسكن اليه نفسه ، ويرتاح اليه ضميره ؛ وليس هناك من تتحقق فيه هذه الشروط ، مثل الزوجة التي تعد شريكة له في كل شيء .

ومن هنا كان سبب اتخاذ الأهل ، ونشوء الأسرة ؛ اذ أن الزوجة لاتلبث أن تنجب له الأولاد الذين يتزايدون بمضي الزمان . بيد أن إنجاب الأولاد معناه الحاجة إلى المزيد من الأقوات والمقتنيات، والحاجة إلى إدخارها للمستقبل (١) .

(٢) **الحاجة الى الأتباع** : بيد أن ادخار الأقوات ، واعداد فضلاتها لحين الحاجة ، يتطلب عدداً من الأعوان الذين يقومون على ذلك . ومن هنا كانت الحاجة الى الخدم و الكفاة من الأتباع .

عندئذٍ تتسع دائرة الأسرة ، ولا يكون ربها متصلاً بزوجه وابنائه فحسب ، بل يصبح راعياً له رعيته التي لاتعمل إلا بشورته ، ولا تتصرف الا وفق أمره ونهيه (٢) .

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ٥

(٢) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ٦

ومن هنا ، كانت حاجة هذا الراعي إلى سياسة رعيته ؛ فان أحسنت عملها اكتفي بتوجيهها ؛ وان اساءت لاحقها بنعيقه وصفيره ، وزجره ووعيده ؛ شأنه شأن الراعي الذي يسوق غنمه الى المرعى ، فان سلس انقيادها ، اكتفى بأن يهش لها ؛ وإن انحرفت عن مقصده، صفر لها ونعق ، وزجر وأوعد . ولا شك أنه يتوجب على الراعي ، أن يحسن سياسة رعيته بشتى الأساليب ، حتى تنسجم حياة جماعته وتستقيم (١) .

(٢) ــ الدخل والخرج وسياستهما

(١) **تصنيف الناس بحسب ارزاقهم** : يرى ابن سينا ، أن الناس جميعاً بحاجة الى الأقوات واقتنائها ، بيد أنهم يختلفون فيما بينهم في وجوه اكتسابها ؛ اذ أن كلًا منهم يحصل على رزقه منها ، من الوجه الذي ألهمه اياه الله .

ومع أن وجوه كسب الارزاق ، واقتناء الاقوات ، مختلفة الى اقصى حدود الاختلاف ، ومتنوعة الى ابعد حد في التنوع ، فان ابن سينا يقسمها الى قسمين رئيسيين : قسم الوراثة وقسم الكسب .

اما أولئك الذين يمتون الى القسم الاول ، فانهم لايجهدون في تحصيل الثروة ، بل يرثونها عن آبائهم ، وربما تناهت اليهم عن اسلافهم البعداء . انهم يكونون في حالة يُكفى سعيهم فيها برزق مهنّإٍ ، فلا يحتاجون الى العمل لتحصيل الرزق . في حين أن الفريق الثاني ، لابدّ له من أن يسعى جاهداً في سبيل تحصيل الرزق ، عن طريق العمل وعرق الجبين . انه بحاجة الى الكسب عن طريق امتهان التجارات والصناعات ،

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ٦ .

التي تدر عليه من الربح مايكفيه مؤونة الحاجة [1] .

(٢) **وجوه الكسب والانفاق** : وما دامت الأرزاق والأقوات تكتسب وتنفق ، كان لابدّ من وجوه يجدر اتباعها في الاكتساب والانفاق ، ووجوه اخرى يجدر تجنبها فيها . ان الوجوه الاولى تؤدي بالمرء إلى صلاحه واستقامة حياته ؛ في حين ان الوجوه الأخرى تؤدي بالمرء الى فساده واضطراب حياته .

آ **وجوه الكسب** : ان الرزق الواسع أجمل ما يتحلى به المرء ، في هذه الحياة . ولكن جماله مرتبط باستحقاقه له ؛ فإذا كان هناك تناسب بينه وبين وجوه كسبه ، كان جميلاً ؛ بل ان جماله يزداد ، كلما كان هذا التناسب أقرب .

أما وجوه كسبه المناسبة ، فهي ان يكسب بصناعة على أعف الوجوه ، وأرفقها ، واعفاها ، وابعدها من الشره والحرص ، وانآها عن الطمع الفاحش ، والمأكل الخبيث . اما اذا كان الأمر على خلاف ذلك ، فان الرزق يفقد من جماله ، بل ربما اصبح قبيحاً . والحقيقة ، ان الفضل الذي يناله المرء بالمغالبة والمكابرة والاستكراه والمجاهدة ، لايصح ان يسمى فضلاً . كذلك ، فان كل ربح يحوزه عن طريق الاثم والعار ، ويؤدي الى سوء القالة وقبح الاحدوثة ، ربح لاقيمة له ، وينبغي أن يشاح بالوجه عنه . انه قد يكون قد نيل ببذل ماء الوجه ، ونزف الحياء ؛ وقد يكون نتيجة ثلم المروءة وتدنيس العرض . ولا شك ان هذا وذاك ، من شأنها أن ينغصا هـــذا الربح ، وان يكدّرا صفوه .

ولهذا ، فان اول ماينبغي ، أن يقاس الكسب بوجوه اقتنائه

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ٩ .

لا بعظم قدره ، ولا بغزارة مادته ؛ لأنه يظل زهيداً ووبيلاً ووخيماً على الرغم من ذلك . والحقيقة ، ان الرزق الحلال ، الصافي من الكدورة ، اطيب مذاقاً ، وأسلس مساغاً ، وانمى بركة ، وازكى ريعاً ، على الرغم من قلة مقداره ، وخفة وزنه . وينبغي لنا أن لا نغتر بالمظاهر الخادعة ، فان الرزق الذي لا يكتسب بالطرق المشروعة ، زهيد وان عظم قدره ، نزر وان غزرت مادته ، وبيل وان ظهرت هناءته ، وخيم وان كان في مرآة العين مريئاً [1] .

ب — **وجوه الانفاق** : واذا كانت هناك وجوه واجبة واخرى غير واجبة في اكتساب الرزق ، فان هناك ايضاً وجوهاً واجبة واخرى غير واجبة في انفاقه . وعلى المرء أن يقوم بالواجب منها ، وأن يتجنب غير الواجب .

أما الوجوه الواجبة فهي قسمان : قسم يتعلق بنفقات الانسان في امور معاشه ، وقسم يتعلق بأعمال البر التي يقوم بها تجاه غيره [2] .

١) **النفقات** : لابدّ للمرء في أمر نفقات معاشه ، من ان يراعي بعض الشروط التي تجعل مسلكه قويماً بعيداً عن الزيغ والضلال . والسبيل الصحيح الى ذلك ، هو التوسط بين الأمور ، فلا يكون انحراف الى هذا الطرف او ذاك . وبمعنى آخر ، لابدّ له من ان يقف موقفاً وسطاً بين السرف والشح ، بين التضييع والتقدير .

بيد أن هذا الوسط بين الطرفين مختلف فيه . وربما عرّض متوخّيه الى غميزة الغامز ، ما دام لايتفق معه في هذا الوسط . ولهذا ، لابد للمرء من ان يلجأ الى وسط محل اتفاق ؛ وأحسن وسط ينبغي

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ٩ .

(٢) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٠ .

للعاقل ان يبني بعض امره عليه ، هو ما تتقبله عقول عوام الناس . ولكن هذا لايكفي ايضاً ؛ ولهذا ، لابد للمرء من أن يستعمل كثيراً من التجوز والإغضاء ، في المواضع التي يخشى فيها شبه السرف وعار التضييع ؛ أذ ان من يمدح السرف من العامة أكثر ممن يمدح الاقتصاد ويؤثر التقدير ؛ كما ان من يمدح الاقتصاد ويؤثر التقدير أتم عقلاً ، وأخص حكمة ، وأحزم رأياً [١] .

٢) **اعمال البر** : ان اعمال البر هي الزكوات والصدقات واعمال المعروف . ولكل منها شرائط لابدّ من توخيها عند القيام بها .

ان الزكوات والصدقات يشترط فيها حين اخراجها ، أن تكون صادرة عن صاحبها ، بطيب نفسه ، وحسن نيته ، وانشراح صدره ، والثقة بأنها العدة ليوم الفقر والحاجة . كذلك لابد للمزكي أو المتصدق ، من أن يبحث عن المستحقين لزكواته أو صدقاته ، فيجعلها - أو يجعل معظمها - لأهل الخلة والفاقة ؛ ولا سيا اولئك الذين يتسترون بفقرهم ، ولا يبوحون بحاجتهم . وفي بعض الأحيان ، لابد له من أن يخصص قسماً منها لبعض من ظهرت عيلتهم ، وبدت مسكنتهم ؛ فانعطف نحوهم قلبه ، ولحقت بهم رقته ورأفته . على أن يكون قصده من كل ذلك وجه الله تعالى ، ونيته خالصة مبرأة ، فلا ينتظر على عمله شكراً ، ولا يترصد لإحسانه جزاء .

وللمعروف شرائط أيضاً ؛ وأول هذه الشروط التعجيل به ، لما في التعجيل من هناءة بالنسبة الى من يسدى اليه المعروف . والشرط الثاني من شروط المعروف كتمانه ، فلا يشعر أحد بما فعل صاحبه ؛ لأن الكتمان أظهر له ، وأقوم لحسن النية فيه . واما الشرط الثالث ، فهو

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١١ .

تصغيره ، لأن هـذا التصغير اكبر له ، من حيث يمكن صاحبه من الاستمرار فيه . وهذا يقودنا الى الشرط الرابع ، وهو مواصلة المعروف ، لأن قطعه ينسي اوله ، ويمحو أثره . بيد أن هذه الشروط الأربعة لن تغني عن الشرط الخامس ، الذي تعد الشروط الأربعة غير ذات وقع من دونه . وهذا الشرط ، هو أن يكون المعروف في موضعه ، وأن يعطى الى مستحقه ؛ اذ أنه اذا لم يوضع عند من يحسن احتماله ، ويؤدي شكره ، وينشر محاسنه ، ويقابله بالود والموالاة ، كان أشبه بالبذار الذي يلقى في أرض سبخة لاتحفظه ولا تنبت الزرع منه [١] .

جـ **الادخار** : بيد أن هذا لايعني ، ان كل مايكتسبه المرء ينبغي له أن يسعى الى انفاقه بهذا السبيل او ذاك . انه لا بد له فضلاً عن ذلك ، من أن يدخر بعضه الى حين الحاجة . والانسان العاقل لايغفل أمر الادخار ، متى كان ذلك ممكناً له .

والحقيقة ، ان الانسان يكون عرضة لصروف الزمان ، وتبدل الاحوال ، ولا بد له من أن يحسب حسابه لها ، ليتسنى له مواجهتها عند الضرورة . وفي مثل هـذه الاحوال ينفعه ما ادخره في ماضي أيامه ، ويستعين به على حاله الحاضرة ، فيفصمها عروة عروة ، الى أن يستنفد ما ادخر [٢] .

٤ ـــ المرأة وسياستها

(١) **موقف الرجل من المرأة** : ان صلة الرجل بزوجته امتن

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٠ .
(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١١ .

الصلاة ؛ فهي شريكته في ملكه ، وقيّمته في مـــاله ، وخليفته في رحله ؛ وعليه أن يحسن معاملتها ، لتحسن معاملته ؛ وأن يكرمها لتكرمه ؛ وأن يهيىء لها الجو المنزلي الملائم ، ليصرفها الى بيتها وعملها . ولكي يتمكن من تنظيم بيته التنظيم الملائم ، لابد له من مراعاة ثلاثة امور [1] هي التالية :

آ ـ الهيبة الشديدة : على الرجل ان يتخذ المواقف المهيبة أمام زوجته ، لتبقى مقدرة له ، هيابة منه ؛ لأنها اذا لم تهبه ، هان عليها ، وصغر في عينها . ومتى هان عليها وصغر في عينها ، لم تسمع لأمر من أوامره ، ولم تصغ الى ناهية من نواهيه . وعندئذٍ فإنها لاتقف عند هذا الحد ، بل تتمادى فيـه أبعد التمادي ، وتحـاول هي ذاتها أن تقهره على طاعتها ، وأن تغلبـه على أمره . وفي هذه الحال ، الويل للرجـل من زوجته ؛ اذ أنها ستركب رأسها ، وتتمرد عليه ، والله يعلم ماذا يجلب له تمردها وطغيانها ، وماذا يجنيه عليه قصر رأيها ،وضيق تفكيرها ، وسوء تدبيرها . ولعله لن ينجو من كارثة يسوقهـا اليه غيها وركوبهـا هواها ، ولا من عار أو شنار يلحقان به ، ولا من هلاك ودمـــار يفتكان به وبكل ما بناه .

والحقيقة ، ان الرجل الذي يجعل زوجته تهـابه ، لايفعل شيئاً سوى أن يبقى على كرامته محفوظة ، وعلى دينه مصوناً ، وعلى مروءته ناصعة . وفي سبيل تحقيق ذلك كله ، لابد له من ان يصدق في وعده ووعيده ؛ فلا يلقي كلامه جزافاً ، بحيث يجد نفسه عاجزاً عن تنفيذه [2].

ب ـ الكرامة التامة : بيد أن الرجـل لايستطيع ان يحتفظ بكرامته تامة ، الا اذا حفظ هو نفسه لزوجه كرامتها .

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١١

(٢) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١١

والحقيقة ، ان الرجل متى كرّم زوجته ، شعرت زوجته بالراحة ، ورغبت في استدامة هـذه الراحة ، فتوجهت الى استدامـــة أسبابها . وعندئذ ، فإنها تحامي عليها ، وتشفق من زوالها ، فيدعوها هذا وذاك الى القيام بأمور كثيرة جميـــلة ، من شأنها أن تدخـل السرور الى قلب الرجـل .

ومن هـذا ، يتبين أن البـاب الوحيد الذي يتمكن الرجل من حفظ كرامته من طريقه ، هو محافظته على كرامة زوجته . وكلما كانت المرأة اعظم شأناً ، وأفخم أمراً ، كان ذلك أدل على نبل زوجها وشرفه ، وعلى جلالته وعظم خاطره .

ولكي يكرم الرجل زوجته ، لابد له من مراعاة ثلاثة أمور ، هي : تحسين شارتها ، وشدة حجابها ، وترك اغارتها [١] .

ج - **شغل الخاطر بالمهم** : أمـا الأمر الثالث في سياسة الرجل زوجه ، فهو أن يشغل خاطرها بالمهم ، وأن يصرفها عن التفكـير في الأمور العديمة الأهمية . والمهم في نظر ابن سينا ، هو انصراف المرأة الى شؤون اولادها وبيتها ، والاشراف على خدمها وتوجيههم في أعمالهم ، والتطلع الى مايحتاجه بيتها من اعمال .

والحقيقة ، أن سلوك المرأة يكون سلوكاً حسناً ، اذا ما انصرفت الى كل ذلك . اما اذا كانت ساقطة الشغل ، خالية البال ، ساورتها الوساوس والنزوات ، وأصبحت لا هم لها سوى التصدي للرجال بزينتها ، والتبرج بهيئتها ؛ بل ان تفكيرها ينصرف كله الى الاستزادة من هـذا التبرج وتلك الزينة . وعندئذ ، لايلبث ذلك أن يدعوها الى استصغار كرامته ، واستقصار زمان زيارته ، وتسخط جملة احسانه [٢] .

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٢ .

(٢) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٢ .

(٢) **المصلحة الزوجية** : يرى ابن سينا ، أن المحبة التي تنشأ بين الزوجين هي أكثر الأسباب تدعيماً للمصلحة الزوجية . ولكن المحبة لا تنعقد من دون الألفة ، والألفة لا تحصل من دون العادة ، والعادة لا تكون من دون المخالطة الطويلة [١] .

وتثبيت الصلة بين الزوجين أمر ضروري ؛ وينبغي أن تكون هذه الصلة بحيث لا يؤدي نزق طارىء الى فرقة بينهما ، فيتشتت الشمل الجامع للأولاد ووالديهم ؛ وفي ذلك من الضرر على الجميع ما لا يجهله أي انسان [٢] .

ولكن تثبيت الصلة بين الزوجين لا يعني أن تسد جميع سبل الفرقة بينهما ، لأن حسم أسباب التوصل الى الفرقة بالكلية ، قد يؤدي الى اضرار كثيرة ربما كانت ـ في بعض الحالات ـ أكثر اضراراً من فك عرى العلاقة الزوجية .

ومن هذه الحالات ، اختلاف طبع أحد الزوجين عن طبع الآخر ، بحيث يصعب ايجاد المؤالفة بينهما ؛ فاذا حاول بعضهم أن يجمع بينهما ، زاد الشر احتداماً بينهما ، وظهر النبوّ أوضح بين طبعيهما ، وأصبحت الحياة منغصة لاتستساغ . ومنها أن يكون الزوجان غير متكافئين ؛ أو أن يكون احدهما سيء المعاشرة لا يمكن احتماله ، أو بغيضاً تعافه النفس ولا يمكنها الانسجام معه [٣] ؛ومنها أن يكون الزوجان لا يتعاونان على انجاب الاولاد ، لسبب من الاسباب [٤] .في هذه الأحوال ، لابدّ من التفريق بين الزوجين ؛ اذ أن كلا منهما تدعوه نفسه حينئذ الى الرغبة في شخص آخر ، تحت الحاح الطبيعةالبشرية [٥] .

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٤٩

(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٤٩

(٣) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٤٩

(٤) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٤٩

(٥) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٤٩ .

ولكن ، ينبغي أن لا يكون أمر إحداث الفرقة منوطاً بالمرأة ؛ لأنها – في رأي ابن سينا – واهية العقل ، مبادرة الى طاعة الهوى والغضب [١] ؛ وهي انقص عقلاً من الرجل ، وأكثر منه اختلافاً واختلاطاً وتلوناً ؛ وطبيعي أن لا يوضع في يديها أمر احداث الفرقة ، ما دامت كذلك ؛ وأن يكون الأمر في يدي الرجل بدلاً منها . ولكن ، قد يجور الرجل عليها ، ويسيء معاملتها ، ويهملها . وعندئذ ، يمكنها أن تلجأ الى الحكام ، لكي ينظروا في حقيقة حالها ؛ فاذا تبين لهم أن زوجها سيء الصحبة لها ، فرقوا بينها وبينه [٢] .

ولكن ، الا يمكن للرجل أن يتبع هواه في أمر الفرقة ، شأنه في ذلك شأن المرأة سواء بسواء ؟ يرى ابن سينا أن هناك أموراً تمنع الرجل من التصرف وفق هواه في احداث الفرقة . فهو من ناحية تلحقه غرامة من جرائها ؛ ولا بدّ له من التفكير الطويل ، والتريث المتأمل ، قبل استصابة أمر الفرقة ، والتثبت عليه . وفي جميع الاحوال ، يحسن أن يترك منفذاً للصلح ، لأنه لا يدري ما إذا كان قد ترك لنفسه سبباً في طاعة النزق والطيش [٣] .

واذا كانت المرأة ميالة الى طاعة هواها ، مع الكثير من الاختلاط والاختلاف والتلون وقلة التفكير ، كان لابدّ من صيانتها ، ومن الزامها بالتستر والتخدّر ، وعدم السماح لها بأن تكون من أهل الكسب [٤] ؛ فهي مشتركة في شهوتها ، داعية جداً الى نفسها ، شديدة الانخداع ، قليلة طاعة العقل [٥] . لهذا ، يجب على الرجل أن يكفيها

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٠

(٢) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٠

(٣) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٠

(٤) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٠

(٥) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٠

حاجاتها ، وان يكون ملزماً بنفقتها . ولقاء ذلك ، يصبح مالكاً لها دون أن تكون هي مالكة له [1] .

٥ ــ الاولاد وسياستهم

لم يقتصر كلام ابن سينا على الاسرة وسياستها ، والدخل والخرج وسياستهما ، والمرأة وسياستها ، بل تعدى كل ذلك الى الكلام في الوُلد وسياستهم . وقد تناول كلامه تربية الطفل منذ نهاية الرضاع ، حتى تعلم صناعة من الصناعات تؤهله لدخول الحياة . ولكنه ، وجد أن أمر تربية الطفل ينبغي أن يترك لمؤدب تتوافر فيه بعض الصفات الواجبة في المؤدب .

ولهذا ، لابدّ لنا من التعرض بالحديث ، الى آرائه في التربية والتعليم أولا ، والى آرائه في المؤدب وعمله ثانياً ، والى آرائه في توجيه الصبي نحو صناعة من الصناعات ثالثاً .

(١) **التربية والتعليم** : يتناول ابن سينا الطفل في حديثه هنا ، منذ بدء فطامه ، حتى توجهه نحو صناعة من الصناعات . ولهذا ، سنبدأ الكلام بتربية الطفل المبكرة ، لكي نردفها بتربيته بعد أن تشتد مفاصله .

آ ــ **تربية الطفل المبكرة** : يرى ابن سينا أن تربية الطفل وتأديبه يبدآن ببدء الفطام ونهاية الرضاع . بيد أن هذا لايعني اهمال الطفل قبل هذه المرحلة ، إذ لابد للوالدين من أن يفكرا به قبل ولادته ، عند التفكير في اختيار ظئره . انه لابد لهما من أن يختاراها وفق شروط معينة ؛ فلا تكون حمقاء ، ولا ورهاء ، ولا ذات

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٥٠ – ٤٥١

غاهة ؛ إذ أن الطفل يتأثر بها تأثراً يرافقه في حياته ؛ فان اللبن يعدي كما قيل .

فاذا بلغ الطفل مبلغ الفطام ، بدأ مؤدبه بتأديبه ورياضة اخلاقه. ومؤدبه ، حينما يبدأ بذلك ، إنما يريد أن يكسبه الأخلاق الفاضلة ، والشيم المحمودة ، قبل أن تهجم عليه الاخلاق اللئيمة ، وتفاجئه الشيم الذميمة . وذلك ، لأن الطفل يكون ضعيفاً مسلوب الارادة والتفكير في ذلك الحين . فاذا لم يقف المؤدب حائلاً بين الطفل وبين الاخلاق الرديئة ، تبادرت اليه ، وانثالت عليه .

والمؤدب الاريب البعيد النظر ، لابدّ له من أن يفعل ذلك ، لأنه يعلم علماً أكيداً ، أن الاخلاق متى تمكنت من الطفل ، غلبت عليه ، ولم يستطع لها مفارقة ، ولا عنها نزوعاً . فاذا كانت خيّرة كان خيّراً مدى حياته ؛ واذا كانت شريرة ، كان شريراً مدى حياته أيضاً [1].

ولكن ، كيف يتمكن المؤدب من اكساب الصبي محاسن الأخلاق ؟ وتجنيبه مقابحها ؟ يجيب ابن سينا عن ذلك بالعبارات التالية : « ... فينبغي – لغنم الصبي – ان يجنبه (مؤدبه) مقابح الاخلاق ، وينكب عنه معايب العادات ، بالترهيب والترغيب ، والايناس والايحاش ، وبالاعراض والاقبال ، وبالحمد مرة وبالتوبيخ أخرى ، ما كان كافياً [2] » .

بيد أن هذه القاعدة التربوية ، إنما تعني توجيه الطفل بالكلام أولاً ،وتصنع الأعراض عنه والاقبال عليه ثانياً . وهي القاعدة التي ينبغي أن تتبع في أغلب الأحيان ، إلا في حالات شاذة نادرة ، حيث يجد

---

(١) ابن سينا: كتاب السياسة ، ص١٢ .

(٢) ابن سينا: كتاب السياسة ،ص ١٢ .

المؤدب نفسه مضطراً الى اللجوء الى العقاب ، على أن لا يكون ذلك الا عند الحاجة الماسة .

وعلى هذا النحو ، نجد أن اللجوء الى العقاب لا يكون الا عند الحاجة فقط . وبهذا الصدد ، يقول ابن سينا : « فان احتاج الى الاستعانة باليد ، لم يحجم عنه [1] » .

بيد أن العقاب لا يكون وليد ثورة تعصف بالمؤدب ، فيندفع في انهياله على الصبي بالعصا ؛ بل إنه وليد حكمة وترو في الأمور ، وليس له من غاية سوى تقويم اخلاق الصبي . ولهذا ، لا بدّ من الاعداد له ، قبل القيام به ؛ والتفكير في طريقة تنفيذه ، قبل تنفيذه . ويصف ابن سينا ذلك ، فيقول : « وليكن أول الضرب قليلاً موجعاً ... بعد الارهاب الشديد ، وبعد اعداد الشفعاء ؛ فان الضربة الاولى إذا كانت موجعة ، ساء ظن الصبي بما بعدها ، واشتد منها خوفه . وإذا كانت الاولى خفيفة غير مؤلمة ، حسن ظنه بالباقي ، فلم يحفل به [2] » .

ب — **التربية الكاملة** : وتكون حينما تشتد مفاصل الصبي ، ويستوى لسانه ، ويتهيأ للتلقين ، ويعي سمعه . وابن سينا يريد أن تكون التربية كاملة شاملة لكل وجه من الوجوه ؛ فهي تعلم للقراءة والكتابة ، وحفظ للقرآن ، وتلقن لمعالم الدين ، ورواية للشعر والادب ، واتقان للعلوم من حساب وهندسة وطب الخ ... وتشبع بمكارم الأخلاق ، وتعلم لصناعة من الصناعات [3] .

وعلى هذا النحو ، لا يريد ابن سينا أن يقصر التربية على جانب دون جانب ؛ بل يريد منها أن تشتمل على كل ما يمكن من جوانب .

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٢

(٢) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٢

(٣) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٢

فهناك التربية العقلية ، والتربية البديعية ، والتربية الدينية ، والتربية الاخلاقية والتربية الاجتماعية [1] .

ويجدر بنا أن نتوقف قليلاً عند التربية الاجتماعية ، ولا سيما ما يتعلق منها بالحياة . وهذا يتجلى لنا في كلام ابن سينا ، حينما يتكلم عن توجيه الصبي في صناعة من الصناعات . يقول : « وإذا فرغ الصبي من تعلم القرآن ، وحفظ أصول اللغة ، نظر عند ذلك الى ما يراد أن تكون صناعته فوجّه لطريقه . فان أراد (مـدبرّه) به الكتابة ، اضاف الى دراسة اللغة دراسة الرسائل والخطب ، ومناقلات الناس ومجاوراتهم ، وما اشبه ذلك ؛ وطورح الحساب ، ودخل به الديوان ، وعني بخطه . وأن أريد أخرى ، أخذ به فيها [2] ... »

(٢) **المؤدب وعمله** : بيد أن المؤدب الذي يقوم على تربية الصبيان وتعليمهم ، لا بدّ له من أن يتمتع بصفات تؤهله لأن يكون مؤدباً ؛ كما أنه لابدّ له من طريقة معينة يتبعها أثناء قيامه بعمله . وفيما يلي ، نتكلم عن كل جانب من هذه الجانبين .

آ — **الصفات الواجبة للمؤدب** : يرى ابن سينا ، أن المؤدب لا يمكن أن يدعى مؤدباً بحق ، مالم يتحلّ ببعض الصفات الضرورية لكل مؤدب . وقد حصر ابن سينا هذه الصفات في الفقرة التالية : « وينبغي أن يكون مؤدب الصبي عاقلاً ذا دين ، بصيراً برياضة الأخلاق حاذقاً بتخريج الصبيان ، وقوراً رزيناً ، بعيداً من الخفة والسخف ، قليل التبذل والاسترسال بحضرة الصبي ، غير كزّ ولا جامد ، بل حلواً لبيباً ، ذا مروءة ونظافة ونزاهة ؛ قد خدم سراة الناس ، وعرف ما يتباهون به من اخلاق الملوك ، ويتعايرون به من اخلاق

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٢ — ١٤

(٢) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٣

السفلة ؛ وعرف آداب المجالسة ، وآداب المؤاكلة والمحادثة والمعاشرة [1] » .

وإذا أنعمنا النظر في هذه الصفات ، وجدنا أنها لا تتوافر الا في الانسان الكامل . ولعل ابن سينا أراد أن يرسم لنا المثال الذي ينبغي أن يحتذيه المؤدبون ، دون أن يتمكن واحد منهم من بلوغه على وجهه الأكمل ، في سبيل أن يكون هادياً لهم ، ودافعاً اياهم الى تحسين نفوسهم ، والسمو بها ، بطريق التقرب منه .

ومهما يكن من أمر ،فاننا نلاحظ جانب العقل ، الى جانب الدين ، الى جانب الأخلاق ، الى جانب الخبرة في الآداب الاجتماعية ، الى جانب الحذق بتخريج الصبيان .

بيد أننا نريد أن نتوقف قليلاً عند صفة « الحذق في تخريج الصبيان » . إن هذه الصفة لابدّ من توافرها في المؤدب ، اذ تصبح دونها جميع صفاته الاخرى ، غير ذات فائدة . والحقيقة ، ان هذه الصفة هي الغاية من كل عمله ؛ ولا بدّ له من التمتع بها ، ليقوم بعمله على أكمل وجه .

وقد التفت ابن سينا الى هذا الأمر ، فوضع لنا قاعدة في أصول التدريس ، هي قاعدة الانتقال من السهل الى الصعب ، حينما تكلم عن تربية الصبي تربية أدبية . يقول : وينبغي أن يروى الصبي الرجز ثم القصيدة ، فان رواية الرجز أسهل ، وحفظه أمكن ؛ لأن بيوته أقصر ، ووزنه أخف [2] » .

ولكن رواية الشعر نفسها ليست ترفاً فكرياً في نظر ابن سينا ؛ بل هي مدخل يُدخل المؤدب به الصبي الى الحياة والاخلاق . يقول : «ويبدأ (الصبي) من الشعر بما قيل في فضل الادب ، ومدح العلم ،

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٣

(٢) ابن سينا . كتاب السياسة ، ص ١٣

وذم الجهل ، وعيب السخف ؛ وما حثّ فيه على بر الوالدين ، واصطناع المعروف ، وقرى الضيف ، وغير ذلك من مكارم الاخلاق[1].

ب - **عمل المؤدب وكيف يكون** : يري ابن سينا ، ان عمل المؤدب ينبغي أن لايقتصر على صبي واحد ، بل أن يتعداه الى صبيان متعددين ، دون أن يمنع ذلك المؤدب من أن يعنى بكل منهم على حدة .

ولهذا ، فهو يرى ، أن انفراد صبي واحد بالمؤدب ليس أمراً مرغوباً فيه ؛ إذ أنه يؤدي الى ضجرهما معاً ؛ وهذه آفة كل تأديب وتربية وتعليم . وخلافاً لذلك ، اذا كان في عهدة المؤدب عدة صبيان معاً ، كان ذلك داعياً الى أن يراوح المؤدب بين الصبي والصبي؛ فيكون هذا أنفى للسآمة ، وأبقى للنشاط ، واحرص للصبي على التعلم والتخرج . ويعلل ابن سينا ذلك بقوله : « فاذا راوح المؤدب بين الصبي والصبي ، كان ذلك أنفى للسآمة ، وأبقى للنشاط ، واحرص للصبي على التعلم والتخرج ؛ فانه يباهي الصبيان مرة ، ويغبطهم مرة ، ويأنف من القصور عن شأوهم مرة . ثم يحادث الصبيان ؛ والمحادثة تفيد انشراح العقل ، وتحل منعقد الفهم ؛ لأن كل واحد من أولئك، انما يتحدث بأعذب مارأى ، وأغرب ماسمع ؛ فتكون غرابة الحديث سبباً للتعجب منه ، والتعجب منه سبباً لحفظه ، وداعياً الى التحدث به. ثم أنهم يترافقون ويتعارضون الزيارة ، ويتكارمون ويتعاوضون الحقوق ؛ وكل ذلك من أسباب المباراة والمباهاة ، والمساجلة والمحاكاة.

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٣ .

(٢) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٢.

وفي ذلك تهذيب لأخلاقهم ، وتحريك لهممهم ، وتمرين لعاداتهم [1] » .

وعلى الرغم من أن المباراة والمباهاة والمساجلة مدعـاة للتنافس ؛ والتنافس لايستقيم مع التربية الأخلاقية المثلى ، لما ينتهي اليـه من أحقاد وضغائن بين المتبارين والمتباهين والمتساجلين ؛ فان رأي ابن سينا مقبول بجمله ، لما يؤدي اليه من تربية اجتماعية .

ولعلنا نحسن صنعاً ، إذا التفتنا الى عبارة ابن سينا عن مراوحة المؤدب بين الصبي والصبي . إنها تعني أن المؤدب لايتوجه الى الصبيان في مجموعهم ؛ بل ينصرف عن هذا ، ليتدبر أمر ذاك . وهذا يخفف من وطأة التعليم الجمعي ، ويعنى بالتعليم الفردي ، الذي يلتفت الى حاجة كل صبي ، ويتعهد مواهبه وميوله .

(٣) **التوجيه الدراسي والمهني** : يرى ابن سينا ، أن المؤدب ينبغي له أن يعرف صبيه ، ويختبر ذكاءه ، ويسبر قريحته ، قبل أن يقدم على تعليمه علماً من العلوم ، أو توجيهه نحو صناعة من الصناعات . والأمران لاينفصلان في رأي ابن سينا ، بل انهما وجهان لأمر واحد ، بحسب فترات الزمان . ألم نجد أن كل تعليم لديه ، هو تعليم من اجل الحياة ، وفي سبيل كسب الرزق بصناعة من الصناعات ؟

ولهذا ، فان القياس الصحيح في توجيه أحد الصبيان الى صناعة دون صناعة ، ليس مجرد رغبة الصبي فيها ، بل كونها مشاكلة لطبعه . يقول ابن سينا : « وان أريد اخرى ، اخذ به (بالصبي) فيها ، بعد أن يعلم مدبّر الصبي ، ان ليس كل صناعـة يرومها الصبي ممكنة له مؤاتيـة ؛ لكن ، ما شاكل طبعه وناسبه . وانه لو كانت الصناعات

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٣ .

والآداب تجيب وتنقاد بالطلب والمرام ، دون المشاكلة والملاءمة ؛ اذن ، ما كان أحد غفلاً من الادب ، وعارياً من صناعة ؛ وأذن ، لأجمع الناس كلهم على اختيار أشرف الآداب ، وأرفع الصناعات [1] » .

ولا يلبث ابن سينا أن يعلل لنا سبب اختلاف الناس في اقبالهم على فنون العلم والصناعة ، فيقول لنا : « ولهذه الاختيارات وهـذه المناسبات والمشاكلات اسباب غامضة ، وعلل خفيـة ، تدق عن افهام البشر ، وتلطف عن القياس والنظر [2] » .

بيد أن ماسماه ابن سينا اسباباً غامضة ، وعللاً خفية ، يمكننا ان نرده الى عوامل نفسية ، هي مانصطلح على تسميته بالميول والقدرات ، بلغـة علم النفس الحديث . ومما يؤكد كلامنا كل التأكيد ، ان ابن سينا نفسه ، مالبث أن أطلق على هذه العلل والاسباب ، اسماء مختلفة ، مثل : الطبع والقريحة والذكاء والميل والرغبـة . يقول : « فلذلك ، ينبغي لمؤدب الصبي - اذا رام اختيار الصناعة — ان يزن أولاً طبع الصبي ، ويسبر قريحته ، ويختبر ذكاءه ؛ فيختار قدر ميله اليها ، ورغبته فيها ؛ ونظر هل جرت منه على عرفان أم لا ، وهل أداوته وآلاته مساعدة له عليها ام خاذلة [3] » .

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٣ .

(٢) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٤ .

(٣) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٥ .

علم الأخلاق

١ — معرفة الاخلاق وسياستها

يرى ابن سينا ، أن من شاء أن يسوس الآخرين ، عليه اولاً ان يسوس نفسه ؛ اذ أن نفسه هي أقرب شيء اليه ، واكرمها عليه ، وأولاها بعنايته بل ان سياسة النفس أصعب من أية سياسة كانت ؛ حتى أن من تمكن من سياسة نفسه على أحسن وجه ، لم يستعص عليه أن يسوس مدينة بأكملها ، بل مصراً بأسره .

بيد أن هذه الدرجة من التحكم بالذات ، والسيطرة على النفس ، لايمكن الوصول اليها من دون العلم ؛ وهذا العلم له وجهان رئيسيان : معرفة النفس ومعرفة الآخرين . فلنحاول أن نتكلم في كل منهما :

(١) **معرفة المرء لأخلاقه** : لكي يعرف المرء أخلاق نفسه ، لابد له من اتباع طريقين ، أحدهما عون للآخر . أما الطريق الأول ،

فهو أن يحاول معرفة نفسه بنفسه . وأما الطريق الثاني ، فهو أن يعرف نفسه من خلال الآخرين المتصلين به .

آ – **معرفة المرء لأخلاقه بنفسه** : ان أول واجب من واجبات المرء ، حينما يروم سياسة نفسه ، هو أن يعلم أن له عقلاً ونفساً ، وانهما ليسا على وفاق فيما بينهما ؛ ولا سيما في بداية الأمر ، وقبل أن يسوس العقل النفس ، ويروضها على حسن طاعته ، وانقيادها لأوامره ونواهيه .

والحقيقة ، أن النفس تكون عادة أمّارة بالسوء ، كثيرة المعايب ، مجبولة على السوء في طباعها وأخلاقها . بيد أن العقل لا يتركها على ما هي عليه ، بل يحاول أن يسومها ويسوسها . بيد أنه لايستطيع ذلك ، ما لم يطلع على خبايا مفاسدها ، ويستقصي أمورها واحداً إثر الآخر ، دون أن يدع منها واحداً . وهو ، إذا فعل ذلك ، تمكن من أن يصلح النفس كلها ؛ والا ظل عمله مشكوكاً بقيمته ، لا ضمان له ولا ثقة به .

والحقيقة ، انه لابد من معرفة جميع مفاسد النفس ، دون استثناء ، قبل القيام بأية محاولة للاصلاح . وذلك لأن اغفال أي منها ، معناه اعتقاد المرء أنه أنهى عمله ، وأن الاصلاح قد عمّ كل ما في نفسه ؛ في حين أن هناك مفاسد خفية تعمل بعيدة عن رقابة العقل وتطهير الارادة . ان المرء الذي يقوم بمثل هذا العمل ، يكون شبيهاً بمن يدمل ظاهر الجرح ؛ في حين أن باطنه لايزال مشتملاً على الداء ، وبه من الاستعداد ما يمكنه في كل لحظة من الانفجار من جديد ، وغزو البدن بالآلام المبرّحة . وكما أن الداء إذا قوي على الاهمال وطول الترك ، نقض الاندمال وقذف الجلد ؛ كذلك الفساد الواحد من مفاسد

النفس ، إذا خفي عن عين صاحبه ، ظل يعمل في الخفاء ، الى أن يظهر فجأة لكل عين .

ب - **معرفة المرء لأخلاقه بغيره** : بيد أن الانسان - مهما حاول - لن يتمكن من معرفة اخلاقه بنفسه ، على وجهها الصحيح ؛ اذ أن هذه المعرفة غير موثوقة ، لما في طبع الانسان من غباوة عن مساوئه ، تجعله يعجز عن ادراك حقيقته ، ويسامح نفسه عن كثير من خطاياها ، حينما يلجأ الى محاسبتها . بل ان عقله بالذات ، ممتزج بالهوى الى اقصى حدود التمازج ، بحيث يعمى عن مساوئه ، حينما يحاول النظر في احوال نفسه .

لهذا ، فانه لا بد لمن يريد أن يعرف أخلاق نفسه معرفة صحيحة ، من أن يلجأ الى بعض اخوانه ، ممن يصدقونه الحديث عن نفسه ، حتى ينظر الى نفسه ، وهي منعكسة في مرآة نفوسهم ، فيرى حسن أفعاله حسناً ، وسيئها سيئاً [1] .

٢ - **معرفة المرء لأخلاق غيره** : بيد أن المرء لن يتمكن من معرفة اخلاقه حق المعرفة ، ما لم يتفحص اخلاق الناس ، ويتفقد شيمهم وخلائقهم ، ويتبصر مناقبهم ومثالبهم . انه حينما يتوصل الى معرفة كل هذا فيما يتعلق بالآخرين ، يمكنه أن يرتدّ بها الى نفسه ، ويقيسها بأخلاقه وشيمه ، ومناقبه ومثالبه . وعندئذٍ ، لابد له من أن يجد أنه مثل سائر الناس ، وأن سائر الناس لا يختلفون عنه .

وهو حينما يقوم بهذه المقايسة ، لا بد له من أن يجد المناقب والمثالب ؛ ولا بد له أيضاً من أن يستعين بالأولى ، ليكشف عما في نفسه منها ، فيظهره وينميه ؛ ومن أن يتخذ الثانية وسيلة لتطهير نفسه وتزكيتها ، عن طريق طمسها وملاشاتها بعد معرفتها .

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ٦ ص ٧ .

والحقيقة ، انه اذا رأى لدى الناس منقبة حسنة ، فليعلم أن فيه مثلها ، سواء أكانت ظاهرة أم مغمورة . فاذا وجد أنها ظاهرة فيه ، فليسعَ جهده للابقاء عليها ، وليواظب على العمل بمقتضاها ، وليتعهدها بالرعاية والتنمية ، حتى لاتبيد ولا تضمحل . أما اذا كانت خفية مغمورة ، فما عليه الا أن يثيرها من خدّرها ، وأن يبعثها من مكمنها ، وأن يوقظها من سباتها ، حتى تنتشر فيها الحياة . ثم ليحاول استدعاءها الفينة بعد الأخرى ؛ فانها تجيب بأهون سعي ، وأسرع وقت .

أما إذا وجد في نفسه مثلبة من المثالب أو عادة سيئة من العادات ، أو خلقاً لئيماً ؛ فانه سيجدها أيضاً إما كامنة وإما بادية . فاذا كانت بادية ، فليحاول جهده في سبيل قمعها وقهرها وإماتتها . ولكي يبلغ هذه الغاية ، فليس هناك من طريقة ناجعة مثل قلة الاستعمال لها ، وشدة نسيانها أما في الحالة التي تكون كامنة ، فليحاول كل المحاولة ، في سبيل تركها في الخفاء ، وابعادها عن عيون الرقباء [١] .

(٣) **واجب المرء بعد معرفة أخلاقه** : وبعد أن يتمكن المرء من معرفة أخلاقه حق المعرفة ؛ ومحاولة اظهار مايمكن اظهاره ، وإخفاء مالا بدّ من إخفائه ؛ قد لايتوصل الى الهدف المثالي للأخلاق ، وقد تجنح به نفسه في اتجاه غير الاتجاه الذي يصبو إليه . انه لابدّ له في مثل هذه الحال ، من أن يلجأ الى سياسة يسوس بها نفسه ، ويقوّم بها أخلاقه ؛ وهذه السياسة هي سياسة الثواب والعقاب .

أما الثواب ، فإنه يلجأ اليه حينما تحسن طاعتها ، ويسلس انقيادها ، فتجنح نحو الفضائل ، وتزورّ عن الرذائل . وهي اذا أتت بخلق كريم ، أو منقبة شريفة ؛ تكون قد أصبحت مستحقة للحمد والثناء ، وأهلاً للتمتع بالسرور ، والتمكن من اللذات . وعندئذٍ ، فإنه لابدّ له من

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ٩ .

أن يكثر لها الحمد ، وأن يتيح لها فرص المسرّات واللذّات .

وأمـا العقاب ، فإنه يلجأ اليـــه ، حينما تسوء طاعتها ، ويمتنع انقيادها ، وتجمح جموحاً لايسلس معه عنانها ، وتؤثر الرذائل ، وتزور عن الفضائل ؛ وليس لها من هدف سوى الخلق اللئيم ، ولا من رغبة بغير الفعل الذميم . انه حينذاك ، يعاقبها بالإكثار من ذمها ولومهـا ؛ ولا يتأخر عن معاملتها بالشدة والقسوة ، حتى يجلب لهـا الندامـة على ما قدّمت وأخّرت ؛ ولا يجد حرجاً في منعها عن لذاتها ومسراتهـا . وكل ذلك يقوم به ، ويعاوده مرة بعد مرة ، حتى تستقيم قناتهـا ، وتلين شراستها (١) .

٢ ــ الفضائل والرذائل

(١) **تصنيف الفضائل والرذائل** : يرى ابن سينا ، أن الفضائل والرذائل كثيرة ؛ ولكن يمكن تصنيفها بحسب القوى النفسانية الثلاث ، وهي : الشهوانية والغضبية والتمييزية (النـاطقة) . فتكون هنـــاك ثلاث مجموعات من الفضائل ، يقابل كلًا منها مجموعة من الرذائل . بيد أن هناك على رأس المجموعات الثلاث من الفضـائل ، فضيلة العدالة ، وهي الفضيلة التي تنسب اليها جميعاً ، عندما تستكمل كل مجموعة منهـا بفضيلتها وفروعهـــا التي هي كالأنواع لهـا ، أو كالمركّب منها (٢) . وسنحاول أن نتكـــلم في كل مجموعة من هـــذه الفضـائل ، ونبين الرذائل المقابلة لها .

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ٩ .

(٢) ابن سينا : رسالة في الاخلاق ، ضمن تسع رسائل ، ص ١٥٢ .

أ — **فضائل القوة الشهوية ورذائلها** : ان فضائل القوة الشهوية ثلاث ؛ هي : العفة والسخاء والقناعة .

إن العفة هي إحدى فضائل القوة الشهوانية [١] ؛ وكذلك فضيلتا السخاء والقناعة ، فهما راجعتان ومنسوبتان الى القوة الشهوانية [٢].

١) **فضيلة العفة** : ان العفة هي الإمساك عن اتيان الشر الذي تدفع اليه فنون الشهوات المحسوسات من مأكل ومشرب ومنكح ؛ فلا ينقاد المرء اليها ، ولا يخضع لأمرها ، بل يقهرها ، ويصرّفها بحسب الرأي الصحيح [٣] . وهي وسط بين طرفين كلاهما رذيلة ، وهما الشره وخمود الشهوة [٤] ؛ والشره هو جانب الافراط فيها ، في حين أن خمود الشهوة هو جانب التفريط .

٢) **فضيلة القناعة** : كذلك القناعة هي احدى فضائل القوة الشهوانية [٥] . ويمكننا أن نعرفها بانها مقدرة المرء على ضبط قوته ، فلا يتركها تشتغل بما هو خارج عن مقدار كفايته من المعاش ، وقدر حاجته من الاقوات المقيمة للأبدان . اما صاحبها الذي يستحق ان يلقب بها عن جدارة ، فهو ذاك الذي اذا شاهد الآخرين يسعون الى تجاوز مقدار الكفاية من المعاش ، وقدر الحاجة من الاقوات ، لم يحرص على تقليدهم في شيء من ذلك [٦] .

والقناعة ايضاً — شأنها شأن العفة — وسط بين رذيلتين ، وهما

---

(١) ابن سينا : رسالة في الاخلاق ، ص ١٥٢ .
(٢) ابن سينا : رسالة في الاخلاق ، ص ١٥٣
(٣) ابن سينا : رسالة في الاخلاق ، ص ١٥٣ .
(٤) ابن سينا : رسالة في العهد . ضمن تسع رسائل ، ص ١٤٥ .
(٥) ابن سينا : رسالة في الاخلاق ، ص ١٥٣ .
(٦) ابن سينا : رسالة في الاخلاق ، ص ١٥٣ .

رذيلة الحرص من ناحية ، ورذيلة الاستهانة بتحصيل الكفاية ، وهي التي تسمى بالانخلال [1] . وان هاتين الرذيلتين همـا جانبا الافراط والتفريط بالنسبة الى القناعة .

٣) **فضيلة السخاء** : اما السخاء فهو الفضيلة الثالثة من فضائل القوة الشهوانية [2] . وهو أن يبذل المرء ماله الذي يملكه لأبناء جنسه ، عند حاجتهم اليه ، وان يسعى الى مواساتهم وإدخال السرور الى نفوسهم ببعضه ، وبالقدر الذي يجوز له أن يواسي به [3] .

والسخاء – مثل العفة والقناعة – وسط بين رذيلتين ، هما البخل والتبذير [4] . واذا كان التبذير هو الجانب الذي يميل بالسخاء الى جهة الافراط ؛ فان البخل هو الجانب الذي يميل به الى جهة التفريط .

ب – **فضائل القوة الغضبية ورذائلها** : ان فضائل القوة الغضبية المنسوبة اليها هي الصبر والحلم ، والكرم والعفو ، والصفح والتجاوز ، ورحب الباع وكتمان السر [5] . بيد ان فضيلة الشجاعة هي أبرز مافيها .

١) **فضيلة الشجاعة** : ان الشجاعة هي الإقدام على مايجب من الامور التي يحتاج أن يعرض الانسان نفسه بهـا لاحتمال المكاره ، والاستهانة بالآلام الواصلة اليه منها ، كالذب عن الحريم ، وغير ذلك [6] .

وفضيلة الشجاعة – مثل كل فضيلة – وسط بين طرفين كل منهما رذيلة . اما هذان الطرفان فهما الجبن والتهور [7] . اما الجبن فهو

---

(١) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٥ .

(٢) ابن سينا : رسالة في الاخلاق ، ص ١٥٣ .

(٣) ابن سينا : رسالة في الاخلاق ، ص ١٥٣ .

(٤) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٥ .

(٥) ابن سينا : رسالة في الاخلاق ، ص ١٥٣ .

(٦) ابن سينا : رسالة في الاخلاق ، ص ١٥٣ – ٥٤ .

(٧) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٥ .

الميل بالشجاعة الى جهة التفريط ؛ في حين أن التهور هو الميل بها الى جهه الافراط .

٢) **فضيلة الصبر** : أما الصبر فهو أن يضبط المرء القوة الغضبية ، عن أن يقهرها ألم مكروه ينزل به ، ويلزمه في حكم العقل احتماله ؛ أو يغلبها حسب مشتهى يتوقف المرء اليه ، ويلزمه في حكم العقل اجتنابه ؛ حتى لايتناوله على غير وجهه (١) .

أما الرذائل الموضوعة ازاء فضيلة الصبر فهي البذاءة والخنـــاء ، والرفث والشتيمة ، والغيبة والنميمة ، والسعاية والكذب والجزع (٢)

٣) **فضيلة الحلم** : إن الحلم هو امساك المرء عن المبـادرة الى تلبية نداء الغضب ، حينما يجنى عليه جناية يصل مكروهها اليه . وقـد يسمى هذا كرماً وصفحاً ، وعفواً وتجـــاوزاً ، واحتمالاً وتثبيتاً وكظم غيظ (٣) .

أما الرذائل الموضوعة ازاء فضيلة الحلم ، فهي الحسد والحقد وسرعة الانتقام ؛ وهي جميعاً رذائل يجب اجتنابها (٤) .

٤) **فضيلة رحب الباع** : وهي أن لا يدع المرء قوة تجلده ، عند ورود الاحداث المهمة عليه ، واختلاجها في قلبه ، ان بشهوة أو غضب أو حرص أو طمع أو خوف مخالفة جوهره الذكي ، الا فسخه ومسخه ، ومحاة ومحقة ؛ ولا يدع فكرهُ في نسخة نفسه وتخيلاتها تتعـاطى الا التفكير في جلال الملكوت ، وجناب الجبروت ؛ فيكون ذلك قصاراها لا يتعداها ، ولا يترك الخيال يتراءى له ، الا في سبيل أن يتخـذ

---

(١) ابن سينا :رسالة في الاخلاق ، ١٥٤ .

(٢) ابن سينا :رسالة في العهد ، ١٤٥ .

(٣) ابن سينا :رسالة في الاخلاق ، ص ١٥٤ .

(٤) ابن سينا :رسالة في العهد ، ص ١٤٥ .

منه مقدمة لرأي اعتقادي أو نظري ، حتى يصبح كل ذلك هيئة راسخة في جوهر النفس [1] .

أما الرذائل الموضوعة في مقابل فضيلة رحب الباع ، فهي ضيق الصدر ، وضيق الذرع ، واذاعة السر [2] .

ج ـ **فضائل القوة الناطقة ورذائلها** : ويطلق عليها ابن سينا اسم القوة التمييزية أيضاً [3] ؛ وفضائلها هي الحكمة والبيان ، والفطنة وجودة الحس ، واصالة الرأي والحزم ، والصدق والوفاء ، والرحمة والحياء ، وعظم الهمة وحسن العهد والتواضع [4] ؛ وأهمها جميعاً الحكمة .

١) **فضيلة الحكمة** : ويطلق عليها ابن سينا أيضاً اسم فضيلة العلم . بيد أن العلم لديه هو ادراك الاشياء التي من شأن العقل الانساني أن يدركها ادراكاً لا يلحقه فيها خطأ ولا زلل . وقد يكون ذلك بالحجج اليقينية ، والبراهين الحقيقية ؛ أو لا يكون . فاذا كان من دونها سمي علماً ؛ واذا كان معها سمي حكمة [5] . والعلم والحكمة هما الكمال الذي تبلغه النفس الناطقة ، حينما تتجرد عن المادة ؛ وتتزكى حتى تصبح عالماً من عوالم العقل ، بخروجها من القوة الى الفعل [6] .

والرذيلة المقابلة لفضيلة العلم هي رذيلة الجهل ، وهي اعظم الرذائل [7] .

---

(١) ابن سينا : رسالة في الاخلاق ، ص ١٥٤ .
(٢) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٥ .
(٣) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٥ – ورسالة في الاخلاق ، ص ١٥٢ .
(٤) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٣ – ١٤٤ .
(٥) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٣ .
(٦) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٢ .
(٧) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٥ .

٢) **فضيلة البيان** : وهي الفضيلة التي يحسن بها المرء التعبير عن المعاني التي تهجس في ضميره ، حينما يجد نفسه بحاجة الى نقل صورها المتخيلة أو المعقولة ، الى ضمير من يخاطبه (١) .

أما الرذيلة الموضوعة في مقابل هذه الفضيلة ، فهي رذيلة العي (٢) .

٣) **فضيلة الفطنة وجودة الحس** : وهي الفضيلة التي يتمتع بها المرء ، حينما تورد حواسه عليه بعض الاحساسات ، فيفهم معاني هذه الاحساسات حق الفهم ؛ بل يسرع فيهاجم حقائق هذه المعاني ، أول ما تبدو له (٣) .

ورذيلة الغباوة هي الرذيلة الموضوعة في مقابل هذه الفضيلة (٤)

٤) **فضيلة اصالة الرأي** : أما فضيلة اصالة الرأي ، فترتبط بالملاحظة الجيدة للأمور ، والتبصر بعواقبها ، بعد انعام النظر ، واطالة التفكير ، وتقليب الرأي على وجوهه ؛ حتي يستبين الخطأ من الصواب ، ويعرف المرء ماهو بحاجة إلى القيام به بعد ذلك (٥) .

٥) **فضيلة الحزم** : وهي الفضيلة التي يحتاج اليها المرء ، حينما يريد أن يقوم بعمل من الأعمال ، لايدري النتيجة التي تنتج عنه ؛ لأن الحوادث المتعلقة به ، والواقعة في باب الامكان ، كثيرة ؛ ولا بدّ له من أن يختار منها ماهو أقرب الى السلامة ، وأبعد من الضرر (٦) .

---

(١) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٣ .

(٢) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٥ .

(٣) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٣ .

(٤) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٥ .

(٥) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٣ .

(٦) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٣

أما الرذيلة الموضوعة في مقابل فضيلة الحزم ، فهي رذيلة العجز[1].

٦) **فضيلة الصدق** : وهي أن يواطىء المرء بين ما في ضميره وما ينطق به لسانه . فاللسان هو الآلة المعبرة عما في الضمير . ولا بد للمرء من أن يجعل هذه الآلة صادقة فيما تخبر به وعنه ؛ حتى لا يصير أمر من الأمور في ضميره ، مسلوباً بلسانه ؛ ولا مسلوباً بضميره واجباً بلسانه . ان ذلك اذا حدث ، انما يزيل الأمور عن حقائقها ، ويبطل أحكاماً يكون تعلقها به واجباً[2] .

٧) **فضيلة الوفاء** : وهي ان يقوم المرء بما وعد به ، وان يعمل على تنفيذه والثبات فيه[3] .

٨) **فضيلة الرحمة** : وهي شعور المرء بالرقة تلحق به ، حينما يرى أحداً يحل به مكروه من المكروهات ، أو ينزل به ألم من الآلام[4] .

وهناك أكثر من رذيلة يمكن وضعها في مقابل فضيلة الرحمة ، وهي الغدر والخيانة والقساوة[5] .

٩) **فضيلة الحياء** : وهي ان يحسن المرء ردع نفسه عن الأمور التي يقبح تعاطيها ، والأقدام عليها ، في سبيل تجنيبها قبح الاحدوثة[6].

١٠) **فضيلة عظم الهمة** : وهي عدم اقتصار المرء على مراتب

---

(١) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٣

(٢) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٣-١٤٤

(٣) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٤

(٤) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٤

(٥) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٥

(٦) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٤

الشرف التي بلغها ، والفضائل التي حازها ؛ بل أن يسعى جهده الى تجاوزها تجاوزاً يزداد به شرفاً وفضيلة ؛ حتى تسمو نفسه الى ما وراءها، مما هو أعظم قدراً ، واجل خطراً [1] .

١١) **فضيلة حسن العهد والمحافظة** : وهي أن يرعى المرء أحوال القرابات والصداقات التي تقوم بينه وبين الآخرين ؛ فيستبقيها محفوظة في نفسه ، ويذكرها باستمرار ، ويعتني بها كل العناية [2] .

١٢) **فضيلة التواضع** : وهي أن يحاول المرء جهده ، ان يترفع عن طباع الضعف والخور والنقص ، التي تميل به الى الترفع على ابناء جنسه ، والاستطالة على بعضهم ، تحت تأثير الاعجاب بالنفس ، والزهو والغرور [3] .

د - **فضيلة الفضائل كلها** : بيد أن هذه الفضائل المتعددة التي ذكرناها ، والتي صنفناها في زمر ثلاث ، وفقاً لقوى النفس الثلاث ، تدور جميعها حول فضيلة واحدة هي محورها . أما هـذه الفضيلة فهي فضيلة العدالة .

والحقيقة ، ان العدالة منسوبة الى جميع القوى النفسانية ، عندما تستكمل كل قوة بفضيلتها وفروعها ، التي هي اما كالانواع لها ، أو كالمركّب منها [4] . بيد ان العدالة ليست هذا وحسب ؛ بل انها أيضاً فضيلة متوسطة بين الظلم والانظلام [5] . وهذا يعني ، ان كل فضيلة

---

(١) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٤

(٢) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٣ .

(٣) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٣ .

(٤) ابن سينا : رسالة في الأخلاق ، ص ١٥٢ .

(٥) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٥ .

من فضائل النفس ينبغي أن تنسجم مع الفضائل الأخرى ، بحيث لاتطغي احداها على الأخرى ؛ فليست العدالة على وجه التحقيق ، إلا ان تتوسط النفس بين الأخلاق المتضادة ، من شهوة وعدم شهوة ، من غضب وعدم غضب ، من تدبير للحياة وعدم تدبير لها [1] .

أما الرذائل الموضوعة مقابل العدالة ، فهي كثيرة ؛ تذكر منها : الوقاحة وصغر الهمة ، سوء العهد وسوء الرعاية ، الصلف والجور والكبر [2] .

٣ ـ الاخلاق واكتسابها

(ا) **طريقا اكتساب الاخلاق** : يرى ابن سينا ، ان الاخلاق تكتسب بطريقين : طريق العادة ، وطريق الفكرة ؛ وأن كلا الطريقين له أهمية كبيرة في هذا الاكتساب .

آ ـ **اكتساب الاخلاق بالعادة** : ان القوة التي نفعل بها الافعال الجميلة ، هي نفسها القوة التي نفعل بها الافعال القبيحة ؛ فبطريق هذه القوة ، اما ان نجنح الى الافعال القبيحة فنكتسبها ، واما نميل الى الافعال الجميلة فنحصلها .

والحقيقة ، ان الاخلاق كلها مكتسبة ، سواء ما كان منها جميلاً أم قبيحاً . ويبدو لنا هذا الاكتساب في حقيقة ان الانسان يستطيع ان يحصل من الفضائل والاخلاق ما لم يكن له من قبل ؛ كما يستطيع أن يتحول من خلق أو رذيلة حصلها من قبل ، ثم تنبه الى ضرورة نبذهما فيما بعد [3] .

---

(١) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٩ .

(٢) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٥ .

(٣) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٦ .

أما تحصيل الاخلاق واكتساب الفضائل فيكون بالتعود عليها . وكذلك شأن الرذائل والأفعال القبيحة . ولكن الانتقال من خلق الى خلق – ولا سيما من الرذيلة الى الفضيلة – يحتاج الى تدخل الارادة [1] .

واذا سألنا ابن سينا عما يعنيه بالعادة ، أجابنا : « واعني بالعادة تكرير فعل الشيء الواحد ، مراراً كثيرة ، زماناً طويلاً ، في أوقات متقاربة ؛ فان الخلق الجميل انما يحصل عن العادة ؛ وكذلك الخلق القبيح [2] » .

ومن الجدير بالذكر ، ان الخلق الذي نعتاده في البداية – سواء أكان رذيلة أم فضيلة – تكون له الغلبة والاستمرار ، ما لم نتمكن أن نبدّله بالارادة . وبهذا الصدد يقول لنا ابن سينا :

« ولذلك ، اذا اعتدنا من أول أمرنا افعال اصحاب الاخلاق الجميلة ، حصل لنا باعتيادها الخلق الجميل ؛ واذا اعتدنا من أول أمرنا أفعال أصحاب الأخلاق القبيحة ، حصل لنا باعتيادها الخلق القبيح [3] » .

ولا يلبث ابن سينا أن يأتينا بشواهد على كلامه من الحياة الاجتماعية نفسها . ان التاجر – كما يقول لنا – يكون تاجراً حاذقاً أو رديئاً ، بحسب ما اعتاده في تعاطيه للتجارة ، ولا سيما تحت تأثير الحياة الاجتماعية التي تحيط به [4] .

ومن هنا كانت الاهمية العظيمة التي يعلقها ابن سينا على أعمال الحكام ؛ إذ أن سياساتهم هي التي توجه الاعمال ، وتنشر الفضائل والرذائل . وبهذا الصدد يقول :

---

(١) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٦ .

(٢) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٦ .

(٣) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٦ .

(٤) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٦ .

« والدليل على أن الأخلاق انما تحصل من اعتياد الافعال التي تصدر عن الاخلاق ، مثل مانراه من اصحاب السياسات الجيدة ، وأفاضل الناس ؛ فإنهم يجعلون أهل المدن اخياراً ، بما يعودونهم من افعال الخير ؛ وكذلك اصحاب السياسات الردية ، والمتغلبون على المدن ، يجعلون أهلها اشراراً ، بما يعودونهم من أفعال الشر [1] ».

ب ـ **اكتساب الاخلاق بالفكرة** : بيد أن للفكرة تأثيراً كبيراً في اكتساب الاخلاق أيضاً ؛ ولا بدّ لمن رام تقويم أخلاقه من أن يصرف أفكاره الى جلال الملكوت وجناب الجبروت ، وأن يصرفها عن كل ما يخالف جوهره الزكي .

ولا بدّ له في مثل هذه الحال ، من آن يلجأ الى خياله ، ويأخذ من الفكر ما يصلح أن يكون مقدمة لرأي اعتقادي أو نظري ، ويجعلها هيئة راسخة في جوهر النفس ، متبعاً في ذلك السنة العقلية . ويظل هذا دأبه ، حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية ؛ فيهجر الكذب قولاً وتخيلاً . ويجعل حب الخير رائده ، ونفع الناس ديدنه . ولا يكتفي بهذا وذاك ، بل يعشق الأخيار ، ويحب تقويم الاشرار ، ويحتال حتى لايكون للموت عظيم خطر عنده .وكل ذلك ، يكون من تدبير النفس الناطقة [2] .

ومن هنا ، كان لابد للمعتني بأمر نفسه ، المحب لمعرفة فضائله، من أن يكمل قوته النظرية بالعلوم ، فضلاً عن تكميل قوته العملية بالفضائل ، التي اصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة [3] .

(٢) **معيار الاخلاق** : ومع ذلك ، فلا بدّ من معيار نعرف

---

(١) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٧ .

(٢) ابن سينا : رسالة في الاخلاق ، ص ١٥٤ — ١٥٥ .

(٣) ابن سينا : رسالة في الاخلاق ، ص ١٥٢ .

به الفضائل من الرذائل . وهذا المعيار هو المتوسطات من ناحيـة ، والعدالة من ناحية أخرى . أما المتوسطات فنعرفهـا بالنسبة الى كل فضيلة على حدة ، ما دامت الفضيلة وسطاً بين رذيلتين . وأما العـدالة فنعرفها من الانسجام القائم بين هذه الفضائل .

ومتوسطات الافعـال اما ان تفعل قبـل حصول الخلق المحمود ، وإما ان تفعل بعده . فاذا فعلت قبل حصول الخلق المحمود ، كسبت الخلق المحمود ؛ واذا فعلت بعد اكتساب الفعل المحمود ، حفظته على حاله .

بيد أن هذه المتوسطات قد لاتحصل كما ينبغي تماماً ؛ فتارة تميل الى جانب الزيادة ، وتارة اخرى تميل الى جانب النقصان . وفي كلتا الحالتين ، تقع في الرذيلة . ومع ذلك ، فقـد يكون في الخلق بعض النقص او بعض الزيادة . فاذا وقعت النفس في النقص ، فلا بدّ لهـا من أن تميل نحو الزيادة ، حتى تعدّل موقفهـا ، وتصل الى الوسط الملائم . واذا وقعت في الزيادة ، كان لابدّ لها من أن تميل نحو النقص ، حتى تعدل موقفها ايضاً ، وتصل الى الوسط الملائم . وشأن النفس في هذا شأن البدن ، حينما نتعرض الى أمور صحته ؛ فهي متى كانت حاصلة ، كان لابدّ من الحفاظ عليها ؛ ومتى لم تكن حاصلة ، فينبغي ان تكتسب باكتساب حد الاعتدال في الطعام والتعب وسائر الاشياء [١] .

وكما أن الطبيب يزيل حرارة البدن المرتفعة بالبرودة ، ويزيل برودته المتزايدة بالحرارة ؛ كذلك نفعل في شأن الفضائل . فاذا وجدنا أنفسنا قد مالت الى جهة النقصان ،جذبناها الى جهـة الزيادة ؛ واذا وجدناها قد مالت الى جهة الزيادة ، جذبناها الى جهة النقصان [٢] .

واذا كان الأمر كذلك بالنسبة الى كل فضيلة على حدة ، فلا بد

---

(١) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٧ .

(٢) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٨ .

للنفس من أن تتوسط بين الأخلاق المتضادة أيضاً ، فتحاول أن تجد حدوداً وسطى بين الفضائل ذاتها ، بحيث لا تطغى احداها على الأخرى . أما الشهوة فعلى سيرة العفة ؛ واما الغضب فعلى سيرة الشجاعة ، وفق ما تقضي به حكمة النفس الناطقة . وذلك بأن تحصل ملكة التوسط بين الخلقين المتضادين ، حين تحصل هيئة الإذعان في القوى الحيوانية ، وهيئة الاستعلاء في النفس الناطقة [1] . وهذا النوع من التوسط بين قوى النفس المختلفة ، هو ماندعوه بالعدالة .

(٣) **النفس والبدن والاخلاق** : بيد أن القوة الشهوية والقوة الغضبية هما قوتان حيوانيتان ؛ في حين أن القوة الناطقة هي قوة النفس الانسانية . ولهذا كانت القوتان الأوليان تمثلان جانب البدن ، في حين كانت القوة الثالثة تمثل جانب النفس . ومعنى هذا ، أن الصراع بين هذه القوى قد ينقلب صراعاً بين النفس والبدن ؛ وبحسب ما تكون نتيجة هذا الصراع ، تكون الاخلاق . وبهذا الصدد يقول لنا ابن سينا :

« والخلق هيئة تحدث للنفس الناطقة ، من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها له ؛ فان العلاقة التي بين النفس والبدن ، توجب بينهما فعلاً وانفعالاً . فالبدن – بالقوى البدنية – يقتضي اموراً ، والنفس – بالقوة العقلية – تقتضي أموراً مضادة لكثير منها ؛ فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره ، وتارة يسلم البدن ، فيمضي في فعله . فاذا تكرر تسلمها له ، حدث من ذلك هيئة اذعانية للبدن ، حتى يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ، من ممانعته وكفه عن حريته . واذا تكرر قمعها له ، حدث منه في النفس هيئة استعلائية عالية ، يسهل عليها بذلك من مفارقة البدن فيما يميل ، ما كان لا يسهل . وانما يقوم هيئة

(١) ابن سينا : رسالة في العهد ، ص ١٤٩ – ١٥٠ .

الإذعان ، وقوع الافعال من طرف واحد ، في النقص أو الافراط ؛ ويقوم هيئة الاستعلاء ، بأن تجري الافعال على التوسط [1] »

ومعنى ذلك ، أن النفس الناطقة لا تقمع القوى الحيوانية قمعاً ، وانما تميل بها الى التوسط فقط . ولا شك أن هذا يسمح ببعض اللذات للبدن ، كما يسمح ببعضها الآخر للنفس ذاتها ؛ ولكن ، بعـــد اجراء التناسق بين الجانبين .

والحقيقة ، ان المرء بحاجة الى بعض اللذات في حياته . انه لا بد له منها ، لكي يستعملها في اصلاح الطبيعة وابقـاء الشخص أو النوع أو السياسة . ولما كانت هذه اللذات هي ما تدعو اليه النفس الشهوانية ، فان النفس الناطقة ينبغي لها أن تتخذ موقف المـدبّر والمشرف ؛ بل ينبغي لها أيضاً أن تجعل هيئة بعض اللذات لذاتها أمراً طبيعياً للنفس .

وعندئذ ، فان المرء لا يتناول المشروب تلهياً ، وانمـــا يتناوله ليشفي من مرض ، أو يقوى من ضعف . كذلك المسموعات ، فانه يديم استعمالها على الوجه الذي توجبه الحكمة ، لتقوية جوهر النفس ، وتأييد جميع القوى الباطنة ، لا لما يرتبط بهذه من الأمور الشهوانية . وقل الشيء نفسه بالنسبة الى العشرة ؛ فهو يعـاشر الرزين بالرزانة ، والمـاجن بالمجون ، دون أن يتعاطى الفاحشة ، أو يتلفظ بهجر . أما فيما يتعلق بالمال ، فلا بدّ له من التقدير الحسن في وجوه انفاقـــه ، وتقديمه الى من به اليه حاجة من ابناء نوعه . بيد أن كل ذلك ، يجب أن يختم باتباع ما تمليه الشرائع ، وبالقيام بالعبادات المفروضة [2] .

(٤) **سبيل السعادة** : وترتبط السعادة بالأخلاق الحسنة ، واتباع اللذات التي ترضى عنها النفس الناطقة .

---

(١) ابن سينا: رسالة في العهد ، ص ١٤٩ .

(٢) ابن سينا: رسالة في الاخلاق ، ص ١٥٥ - ١٥٦ .

والحقيقة ، ان سعادة النفس الانسانية ، انما تتعلق أشد التعلق بكمال ذاتها ، من حيث صيرورتها عالماً عقلياً ، فيما يتعلق بها ذاتها. بيد أن لها سعادة أخرى متأتية عن العلاقة القائمة بينها وبين البدن ، حينما تكون لها الهيئة الاستعلائيـــة ، وحينما تكون النفس الناطقة متصرفة بقوى البدن ، على حالة التوسط.

ومن فارق الحياة ، وهو بمثل هـــذه الحالة من سيطرة النفس الناطقـــة على قواه البدنية ، اندرج في اللذة الأبدية ، ونال السعادة الحقيقية ، وانطبعت فيه هيئة الجمال الذي لا يتغير ، مشاهداً فيه الحق الاول ، وما يترتب بعلة [1].

بيد أن الملتذ والسعيد الحقيقي ، هو النفس الناطقة دون البدن. ولهذا ، كانت السعادة الانسانية لاتتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ، عن طريق اعتياد متوسطات الأفعال ؛ اذ أن ملكة التوسط هي تنزيه النفس عن الهيئات الانقيادية ، وتبقية النفس الناطقـــة على جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزيه [2].

---

(١) ابن سينا: رسالة في العهد ، ص ١٥٠.

(٢) ابن سينا: رسالة في العهد ، ص ١٥٠.

الباب الثالث

مؤلفات

التعريف بمؤلفاته

١ ــ فكرة عامة عن مؤلفاته

كان ابن سينا مؤلفاً كثير الإنتاج ، حتى لقــد عدّ له الأب جورج شحـاته القنواتي ستة وسبعين ومئتي كتـاب ورسالة وقصيدة وارجوزة (١) . ولا عجب في ذلك ، فقد بدأ التأليف وهو في حوالي العشرين من عمره ، واستنفد جل أوقـاته في الدراسة والتأليف ، حتى لقد كان يؤلف مقيماً ومسافراً ، منصرفاً وسامراً ، سجيناً وطليقـا ، بادياً ومتوارياً .

ولم يقتصر تأليفه على علم من العلوم ، ولا فن من الفنون ، بل شمل جميع ثقافة عصره تقريباً . لقـد ألـّف في العلوم الفلسفية من ميتافيزيقا ومنطق وعلم نفس وطبيعيات وإلهيات ؛ كما ألـّف في الاخلاق

(١) في كتابه « مؤلفات ابن سينا » دار المعارف بمصر ١٩٥٠

والسياسة وتدبير المنزل والتربية والتصوف . أما الفلسفة فهي ميدان انتصاره الخالد . فقد حلت كتبه فيها محل كتب ارسطو ، عند فلاسفة الاجيال اللاحقة [١] .

ولم يقتصر على ذلك ، بل تطرق الى التأليف في العلوم الرياضية ، بما كانت تشمله من فلك وموسيقى ، واضاف الى ذلك كتباً في الطب والكيمياء ؛ حتى انه برّز في الطب خاصة ، فكان الامراء يتهافتون عليه ، طلباً لطبه . وقد اثّر كتابه القانون في الشرق والغرب ؛ ومما يدل على سعة انتشاره بين الغربيين ، أنه طبع باللاتينية ست عشرة مرة في الثلاثين سنة الاخيرة من القرن الخامس عشر . وأعيد طبعه ثلاثين مرة في القرن السادس عشر . وهذا الاحصاء لا يشمل الا الطبعات الكاملة للقانون . أما الطبعات التي تقتصر على قسم أو أكثر فلا حصر لها . وظل يدرس في اوربا الى عهد قريب ، اذ كان من أهم مراجع جامعة مونبلييه حتى العقد الثالث من القرن التاسع عشر [٢] .

لكن المجال الذي برّز فيه اكثر من غيره من المجالات ، هو مجال علم النفس . وبهذا الصدد يقول الدكتور ابراهيم مدكور : «عني ابن سينا بعلم النفس عناية لانكاد نجد لها مثيلاً لدى واحد من رجال التاريخ القديم والمتوسط ، فألمّ بمسائله المختلفة الماماً واسعاً ، واستقصى مشكلاته ، وتعمق فيها تعمقاً كبيراً ، وأكثر من التأليف فيه الى درجة ملحوظة [٣] » .

ويشير الدكتور مدكور الى اهتمام فلاسفة اليونان وفلاسفة القرون الوسطى المسيحيين بدراسة النفس ، من امثال افلاطون وارسطو

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية ، تذييل الدكتور محمد ثابت الفندي على ترجمة ابن سينا .

(٢) المصدر المذكور .

(٣) في الفلسفة الاسلامية ، ١٦٢ .

وافلوطين والقديس أوغسطين والقديس توما الاكويني . ولكنه يرى أنهم لم يشغفوا بهذا العلم مثلمـــا شغف به ابن سينا . يقول : « الا أنه لا يبدو على هؤلاء جميعاً ، انهم شغفوا بموضوع النفس مثلما شغف به ابن سينا . فانه يؤلف فيه شاباً ، ثم يعود اليه غير مرة ، ويعرض له في كتبه الرئيسية التي وصلت الينا ، ويقف عليه رسائل مستقلة ؛ فيبين في كتاب القانون المشهور قوى النفس المختلفة ، على طريقـــة الاطباء ، ويشير الى الصلة بينها وبين الجسم . ويعقد في الشفاء فصلاً مستفيضاً يوضح فيه آراءه النفسية ؛ ويعدّ من اغزر ما كتب في هذا الباب . ويلخص في النجاة هذا الفصل ، ويصوغه في قالب مدرسي محكم . وفي الاشارات ينظم في نحو عشرين صفحة ، عقداً من مسائل علم النفس على اختلافها ؛ وهذا العقد مملوء بالدرر النفيسة ، والجواهر الثمينـــة . وله تعليق على كتاب النفس لأرسطو لا يزال مخطوطـــاً حتى اليوم . ولم يقنع بهذا ، بل كتب رسالة في القوى النفسانية ، احداها للأمير نوح ابن منصور الساماني ، وأخرى في معرفة النفس الناطقة واحوالها ؛ وشرح هبوطها الى الجسم ، وحنينها الى مصدرها الأول في قصيدة مشهورة .

« وهذه عناية ولا شك بالغة ، تضع ابن سينا في مقدمـة من شغلوا بموضوع النفس ، في التاريخ القديم والمتوسط . وكان لها أثرها في آرائه السيكولوجية ؛ فهذبت في ضوء الدرس والمراجعة ؛ وأفادت عن طريق المقابلة والموازنة ، من مختلف النظريات السابقة ؛ وتداركت بعض ما لوحظ فيها سابقاً من نقص ؛ واستطاعت بحسن عرضهـــا ، وقوة منطقها ، أن تنفذ الى المدارس اللاحقة ، وتؤثر فيها تأثيراً واضحاً [1] » .

ولكن الاستاذ محمد عثمان نجاتي كشف في محاولة لدراسة الادراك

(١) في الفلسفة الاسلامية ، ص ١٦٣ - ١٦٤ .

الحسي لدى ابن سينا ، عن أسس في هذا الادراك لاتزال ذات قيمة في علم النفس الحديث . يقول : « ولذلك ، فاننا نعد نظريات ابن سينا في شرح الانفعال الحسي ، وبيان عناصره المختلفة ، وتشريح الدماغ والأعصاب الحسية ، الى غير ذلك مما سنشرحه فيما بعد بالتفصيل ، شيئاً جديداً يمتاز به ابن سينا ، على من سبقه من فلاسفة الاسلام .

« وفي الحقيقة ، أن ابن سينا أول فيلسوف مسلم اهتم بعلم النفس اهتماماً عظيماً لانجده عند أحد من السابقين . فقد أكثر من التأليف فيه الى درجة تدعو الى الدهشة والاعجاب ، واستقصى مشكلات هذا العلم ، وتعمق في دراستها . وعلى ذلك ، فاننا نستطيع أن نقول: ان علم النفس القديم يظهر في أوضح صورة وأكملها ، على يد ابن سينا ... ومن هذا نستطيع أن نفهم ، ان علم النفس السينوي يفوق في مواضع كثيرة علم النفس الأرسطي [1] » .

ولا يكتفي الاستاذ محمد عثمان نجاتي ببيان أهمية علم النفس السينوي ، بل يصرح بأنه يحاول التقريب بينه وبين علم النفس الحديث. يقول : « أما محاولة دراسة علم النفس السينوي دراسة علمية صحيحة ، دراسة سيكولوجية بالمعنى الصحيح ، تقرب المسافة بينه وبين علم النفس الحديث ، فان هذا الكتاب الذي نقدمه الآن ، يمثل أول محاولة من هذا النوع [2] » .

ويقول المستشرق ديبور بهذا الصدد : « أما ابن سينا فعنايته موجهة دائماً الى النفس . وكما أنه بعنايته بالطب وضع الجسم نصب

---

(١) الادراك الحسي عند ابن سينا ، ص ١٧ ، دار المعارف بمصر ، عام ١٩٤٨

(٢) المصدر المذكور ، ص ١٨

غنيه ، فانه في فلسفته جعل النفس في هذا المكان ؛ بل هو يسمي موسوعته الفلسفية الشفاء (أي شفاء النفس) ؛ فعلم النفس هو محور فلسفته[1] » .

ولم ينسَ التأليف في اللغة ولا قرض الشعر . فقد نظم بالعربية؛ كما كان من أوائل من نظموا الرباعيات بالفارسية[2] وقد تعرض في شعره الذي نظمه بالعربية الى أمور مختلفة ، منها أمره مع حاسديه . يقول :

عجباً لقوم يحسدون فضائلي ... مابين غيابي الى عذّالي
عتبوا على فضلي وذموا حكمتي ... واستوحشوا من نقصهم بكمالي
اني وكيدهم وما عتبوا به ... كالطود يحقر نطحة الأوعال
واذا الفتى عرف الرشاد لنفسه ... هانت عليه ملامة الجهال[3]

ويقول في شكوى الزمان وسوء حظه :

اكاد أجن فيما قد أجنُّ ... فلم يرَ ما أرى انس وجنُّ
رميت من الخطوب بصميات ... نوافذ لايقوم بها مجنُّ
وجاوزني اناس لو أريدوا ... على منفتَ ما أكلوه ضنوا
فان عنت مسائل مشكلات ... أجال سهامهم حدس وظن
وان عرضت خطوب معضلات ... تواروا واستكانوا واستكنوا[4]

ويقول في المعنى نفسه :

أما ترى شيبتي تنبيك ناطقة ... بأن حدي الذي استذلقته ثلمُ ؟

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ص ١٧٦

(٢) دائرة المعارف الاسلامية ، تذييل الدكتور محمد ثابت الفندي على ترجمة ابن سينا

(٣) منطق المشرقيين ؛ مقدمة الناشر.

(٤) وردت في عيون الانباء لابن ابي اصيبعة ، ص ١٥ — ١٦ .

الشيب يوعـــد والأيام واعـدة ... والمرء يغترّ والايام تنصرم !
مالي ارى حكم الافعال ساقطة ... واسمع الدهر قولاً كله حكم ؟
مالي ارى الفضل فضلًا يستهان به ... قد اكرم النقص لما استنقص الكرم!
جولت في هـذه الدنيا وزخرفها ... عيني ، فالفيت داراً مابها ارم ؛
كجيفة دودت ، فالدود منشؤه ... فيها ، ومنها له الارزاء والطعم ؛
سيان عندي ان بروا وان فجروا ، ... فليس يجري على امثالهم قلم .
لاتحسدنّهم ان جـدّ جدهمو ؛ ... فالجد يجدي ، ولكن ماله عصم .
ليسوا – وان نعموا عيشاً – سوى نعم ... وربما نعمت في عيشها النعم !
الواجدون غنى ، العادمون نهى ، ... ليس الذي وجدوا مثل الذي عدموا !

★ ★

اني وان بان عني من بليت به ، ... في عينه كمه ، في اذنه صمم ،
يميز من بني الدنيـــا بميزتي ، ... اقل ما فيّ ليس الجل والعظم ؛
بأي مأثرة ينقاس بي أحـــد ؟ ... بأي مكرمة تحكيني الامم ؟

★ ★

انى وان كانت الأقلام تخدمني ... كذاك يخدم كفي الصارم الخذم
قد اشهد الروع مرتاحاً فاكشفه ... اذا تناكر عن تيـــاره البهم

★ ★

اما البلاغة فاسألني الخبير بهـــا ... انا اللسان قديماً والزمان فم
لايعلم العلم غيري معلماً علمـــاً ... لأهله ، انا ذاك المعلم العلم (١)

ويقول في ساجية الجفون والصهباء :

اساجيـة الجفون ، أكل خود ... سجاياها استعرن من الرحيق ؟
هي الصهباء مخبرها عـــدو ... وان كانت تناغي عن صديق (٢)

---

(١) رواها ابن ابي اصيبعة في عيون الانباء ، ص ١١ – ١٢ .

(٢) عيون الانباء ، ص ١٥ .

ويقول في الخمرة وقدمها :

شربنا على الصوت القـديم قديمة لكل قـديم أول هي أولُ
ولو لم تكن في حيّز قلت انها هي العلة الاولى التي لاتعلل [1]

ويقول في تأليه الخمرة :

قم فاسقنيها قهـوة كدم الطلا ياصاح بالقـدح الملا بين الملا
خمراً تظل لها النصارى سجداً ، ولها بنو عمران اخلصت الولا
لو أنها يوماً وقـد ولعت بهم ، قالت : الست بربكم ؟ قالوا بلى [2]

ويقول في النفس وتهذيبها بالعلوم :

هـذب النفس بالعلوم لترقى وذر الكل فهي للكل بيتُ
انما النفس كالزجاجـة ، والعلـ ـم سراج ، وحكمة الله زيتُ
فاذا اشرقت فانك حـي ، واذا اظلمت فانك ميتُ [3]

٢ ـ تصنيف آثاره

يمكن تصنيف آثار ابن سينا بحسب المواد المتضمنة فيها ، وبحسب ترتيبها الزماني . وقد اثبت لنا الاب قنواتي في كتابه « مؤلفات ابن سينا » هذين النوعين من التصنيف ، اللذين نثبتهما من بعد :

أ - **التصنيف بحسب المواد** : استطاع الأب قنواتي - بعد تبادل الرأي مع الدكتور ابراهيم مدكور - أن يصنف مؤلفات ابن سينا ، بحسب موادها ، على النحو التالي :

---

(١) عيون الانباء ، ص ١٥ .

(٢) عيون الانباء ، ص ١٥ .

(٣) عيون الانباء ، ص ١٥ .

١ – فلسفة عامة (حكمة) ؛
٢ – المنطق ؛
٣ – اللغة ؛
٤ – الشعر .

الفلسفة النظرية :

آ – العلوم الطبيعية :

٥ – الطبيعة ؛
٦ – علم النفس ؛
٧ – الطب ؛
٨ – الكيمياء ؛

ب – العلوم الرياضية :

٩ – رياضة – موسيقى – فلك .

ج – الالهيات :

١٠ – متافيزيقا – توحيد .
١١ – تفسير .
١٢ – تصوف .

الفلسفة العملية :

١٣ – الأخلاق – تدبير المنزل – السياسة – النبوة .

متفرقات :

١٤ – رسائل .
١٥ – شتى [١] .

ب – **التصنيف الزماني** : يحاول الأب قنواتي ، بالاستناد الى ما كتبه ابن سينا نفسه عن حياته ، وما اكمله تلميذه الجوزجاني عنها ،

(١) الاب جورج شحاته القنواتي : مؤلفات ابن سينا ؛ منهج البحث ، ص ١٨ – ١٩ .

أن يصنف مؤلفات ابن سينا زمانياً ؛ لكي يكون ذلك معيناً على تتبع تطور تفكيره . وقد توصل الى تقسيم حياته الى الفترات التالية :

١ ـ اقامته في بخارى (ايام الامير نوح بن منصور) .

مكث ابن سينا في بخارى ابتداء من سنته الخامسة ، حتى بلغ الثانية والعشرين . وقد ألف في هـــذه المدة : الحكمة العروضية ، والحاصل والمحصول ، والبر والاثم .

٢ ـ تنقلاته (أيام الأمير علي بن مأمون ووزيره أبي الحسن السهلي) .

تنقل ابن سينـا من بخاري الى كركانج و نسا و أبي ورد ثم الى طوس فسمنقال فجاجرم فجرجان .

ولم يذكر له الأب قنواتي أي مؤلف في هذه الفترة .

٣ ـ الاقامة في جرجان (الامير ابو محمد الشيرازي)

وفي اثناء هذه الاقامة ، ألف المختصر الاوسط (وكان قــد صنف المختصر الاصغر في المنطق ، وهو الذي وضعه بعد ذلـك في اول النجاة) وكتاب المبدأ والمعاد وكتاب الارصاد الـكلية .

وصنف في جرجـان كتباً كثيرة ، كأول القـانون و المختصر من المجسطي وكثيراً من الرسائل والكتب (البيهقي) .

٤ ـ الاقامة في الري (عند السيدة وابنها مجد الدولة) .

كتاب المعاد .

٥ ـ الاقامة في همذان (الامير شمس الدولة) .

تقلد الوزارة ، وفي هذه الفترة ألف طبيعيات الشفاء والكتـاب الأول من القانون ، إلٓهيات الشفاء (في دار أبي غالب العطار) ، وجزءاً من منطق الشفاء .

ثم حبس في قلعة مزدجان اربعة أشهر ، وألف فيها كتاب الهداية، وحي بن يقظان ، والقولنج .

٦ – الاقامة في أصفهان (الأمير علاء الدولة) .

ألف الكتاب العلائي ، وأتم القانون .

تقسيم كتاب الشفاء (المجسطى : الارثماطيقي ـ الموسيقي) .

أما كتاب الحيوان والنبات من الشفاء ، فقد أنهاه في السنة التي توجه فيها علاء الدولة تلقاء سابور خواست (البيهقي) .

الانصاف [١] .

ولا بد من أن ننبه على أن هذا التصنيف لايشمل كتب ابن سينا كلها ، بل بعضها فقط . بيد أن أهم كتبه قد شملها هذاالتصنيف ماعدا كتابي الاشارات والتنبيهات ومنطق المشرقيين . ولكننا نعلم مع ذلك ، ان هذين الكتابين وضعا في أواخر سني ابن سينا .

---

(١) الاب قنواتي : مؤلفات ابن سينا ، ص ١٩ – ٢١ .

لغته واسلوبه

١ — خصائص اسلوبه

يختلف أسلوب ابن سينا باختلاف كتبه ورسائله ؛ فكتبه التي وضعها في أواخر حياته أجود من الكتب التي وضعها في أوائلها ؛ والرسائل القصيرة أجود عادة من كتبه الطويلة . وسنحاول أن نعرف أسلوبه من ناحيتين : ناحية لغوية وأخرى فكرية .

ولكننا سنتكلم أيضاً عن اسلوبه الرمزي ، الذي لا يعبر بالالفاظ لاعن الاشياء التي تدل عليها ، بل عن معانٍ مقارنة لها ، تساعده على جلاء فلسفته .

(١) **اسلوبه اللغوي** : ان الحكم العام الذي أطلقناه على أسلوب ابن سينا ينطبق على أسلوبه اللغوي . فكل من يطالع كتبه ، يجد أن عبارته في كتبه المطولة التي وضعها في أوائل حياته ، عبارة ينقصها الصفاء ، بل أحياناً الذوق الأدبي . ولكنها تصقل وتزداد حسناً مع تقدم الزمان . وبهذا الصدد ، فان كتاب الشفاء أقل جودة من كتاب النجاة ؛ في حين أن منطق المشرقيين والاشارات والتنبيهات أجود من الاثنين معاً . ولعلنا لانبالغ اذا قلنا : ان الاسلوب اللغوي

في الاشارات والتنبيهات يبلغ من الجمال والذوق والإيقاع مبلغاً لم يبلغه أي كتاب طويل من كتب ابن سينا ؛ بل لعله يتفوق من هذه الناحية ، على جميع الرسائل القصيرة ، التي تفوق الكتب الطويلة عادة في أسلوبها اللغوي .

بيد أن صفاء اسلوب ابن سينا ومتانته أبرز في رسائله القصيرة أيضاً ، ولا سيّما ما استخدم فيه الأسلوب الرمزي ، مثل رسالة الطير و حي بن يقظان .

ولكن ، لابد لنا في هذا المقام من أن نشير الى أن ابن سينا قد لايراعي شروط البلاغة في بعض مايكتب . فهو كثيراً مايستخدم صيغة التذكير لفعل يكون فاعله مؤنثاً تأنيثاً مجازياً ، أو مؤنثاً تأنيثاً حقيقياً ، ولكنه مفصول عن الفعل ببعض الكلمات . ان هذا وان كان جائزاً لغة ، لكنه مخل بشروط البلاغة ، كما يقول لنا علماء اللغة ؛ وذلك مثل قوله : « فإذن استدعاء المكان موجود لكل جسم ، وان لم يكن هناك قوة اختيارية ؛ وان كان هناك قوة اختيارية ، فليس ذلك عنها ، بل عن قوة طبيعية [١] ... »

ومثل قوله : « وانما يدنسها الهيئةالانقيادية لتلك الصواحب [٢].. »

(٢) **أسلوبه الرمزي** : كثيراً مايلجأ ابن سينا الى استخدام الأسلوب الرمزي للتعبير عن أفكاره . وقد استخدم هذا الأسلوب في عدد من رسائله ، نذكر منها : رسالة الطير ، حي بن يقظان ، رسالة القضاء والقدر الخ ..... وهو حيناً يرمز بالشراك الى الشهوات ، وبالطير الى النفس ، وبالملك الى العقل الفعال ؛ وحيناً آخر يرمز بالشيخ وبحي بن يقظان الى العقل الفعال ، الخ ...

---

(١) النجاة ، ص ١٣٤

(٢) رسالة في العهد ، ص ١٤٢ .

وهنا يمتزج الأسلوب الرمزي بالأسلوب الشعري ، حتى أنهما ليتعاونان معاً لإنتاج قطع أدبية راقية ، قلما نجد لها مثيلاً ، لا في الأدب العربي حسب ، بل في الآداب العالمية أيضاً .

ومن رام أن يرى انموذجاً صادقاً على ذلك ، بامكانه أن يرجع الى القسم المختار من رسالة الطير ، المثبت في النصوص المختارة ، تحت الرقم ٣٤.

(٣) **أسلوبه الفكري** : وما قلناه عن اسلوب ابن سينا اللغوي ، يصح أن نقوله عن أسلوبه الفكري . ان كتبه الاولى أقل وضوحاً من كتبه المتأخرة ؛ فالشفاء أكثر غموضاً من النجاة على الرغم من أن الأخير تلخيص للأول ؛ ولكن منطق المشرقيين والاشارات والتنبيهات أوضح من الكتابين معاً . واذا كان كتاب الاشارات يحتاج الى كثير من التأمل لتفهم مقصوده ، فهذا راجع الى عمقه وحسن صياغته ، لا إلى غموضه .

ولا شك أن من أسباب غموض كتب ابن سينا الأولى ، كثرة استطراداته ، ولجوؤه الى الجمل الاعتراضية حيناً بعد حين ، وجعل هذه الجمل الاعتراضية طويلة في بعض الاحيان ، حتى يضيع القارىء معها ، فلا يعرف أين تبدأ الجملة ، ولا أين تنتهي ؛ بل أن طريقته في تفريع البحث عن طريق « إما ... وإما ... » التي لاتنتهي إلا بعد تفريعات كثيرة متلاحقة ، والتي ينتهي بعضها في بعض الأحيان الى نقطة البداية ، ليجعل امر متابعته في تفكيره من الصعوبة بمكان. ولعلنا نوضح ما نرومه ، اذا استشهدنا بالنص التالي من كتاب النجاة :

« ... فبقي أن تكون الخاصية يختص بها من سائر الاجسام، وتكون تلك الخاصية من ذاتيتها صدور ذلك الفعل . ثم لايخلو إما أن يراد ذلك ، لأن تلك الخاصية توجب ذلك الفعل ، أو يكون منها في الأكثر ؛ أو لاتوجب ولا يكون منها في الأكثر . فان كانت

توجب فهي مبدأ ذلك ؛ وان لم توجب ؛ وكان في الاكثر ـ والذي في الاكثر هو بعينه الذي يوجب ، لكن له عائق ، لأن اختصاصه بأن يكون الأمر منه في الاكثر ، بميل من طبيعته الى جهته ؛ فان لم يكن فيكون لعائق ، فيكون ايضاً الاكثري في نفسه موجباً ، ان لم يكن عائق ؛ والموجب هو الذي يسلم له الأمر بلا عائق ، وان كان لايوجبه ولا يكون منه في الاكثر ، فكونه عنه وعن غيره واحد ـ فاختصاصه به جزاف . وقد قيل : انه ليس بجزاف [1] ».

ولعل ما قمنا به ، لايعطي فكرة صادقة عن تعقيد اسلوب ابن سينا في بعض المواضع . والقارىء يحسن صنعاً ، اذا ربط النص الذي اثبتناه بما قبله . انه عندئذ سيلاحظ ، ان التعقيد يزداد عما هو عليه .

٢ ـ المصطلحات الفلسفية

ولعلنا نكون منصفين لابن سينا إذا نبهنا على أن غموض كتب ابن سينا ، ولا سيما الأولى منها ، انما يرجع الى نقص المصطلحات الفنية . ومتى علمنا ، ان ابن سينا اسهم اكبر اسهام في اقرار أمر هذه المصطلحات ، فهمنا لماذا كانت كتبه المتأخرة اتم تعبيراً ، واكثر وضوحاً ، من كتبه المتقدمة .

وبهذا الصدد ، تقول الآنسة جواشون المستشرقة الفرنسية ـ التي تخصصت في دراسة ابن سينا ، وخصصت بعض مؤلفاتها لدراسة مصطلحاته الفنية ـ وهي بصدد الكلام عن المصطلحات الفلسفية في اللغة العربية ، مايلي :

---

(١) ابن سينا : النجاة ، ص ٢١٥ ـ ٢١٦ .

« وقد استعملت اللغة الفلسفية كلمات كانت من قبل معروفة ، ولكنها غيرت معناها . وسنجد على ذلك أمثلة كثيرة ـ اما الجملة نفسها ، فقد ابتدأت مرتبكة باسلوب التعبير اليوناني ، ثم تخلصت شيئاً فشيئاً (منه) ، حتى وجدت ثانية شكلها العربي الصافي . لقد كان هذا الجهد اطول الجهود واشدها ؛ ولولا أن البحث المعضل في هذا الموضوع يخرجنا عما استهدفنا له ، لوجدنا عملاً مفيداً جداً في تتبع المراحل التي مرت بها هذه اللغة ، على الاقل ، بين الفارابي والغزالي ؛ ولا ننسى انه ينقصنا اكثر كتب الكندي . اما الاول فلا يترجم وانما يعبر عن فكر فلسفي لأول مرة ؛ وجملته غالباً مرتبكة ثقيلة ، اغمضتها الذكريات الحاضرة لاشكال فكر تكيف تكيفاً سيئاً مع العربية . واما ابن سينا ، فيكتب بصحة نحوية ظاهرة ، وباسلوب شديد الصفاء . ومن البدهي ان لا يكون هذا التعبير من الوضوح ، بحيث يحكي تعبيراً آخر انبثق مباشرة عن فكر عربي خالص . ولذلك يجب الانتقال الى النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي ، لنجد عند الغزالي تعبيراً فلسفياً خالصاً من الاساليب وطرق التعبير اليونانية [1] » .

ثم لاتلبث الآنسة جواشون ، أن ترد اكتمال المصطلحات الفلسفية الى ابن سينا نفسه ؛ فتقول لنا :

« لقد اصبحت المعجمية عند ابن سينا تامة التكوين طيّعة . وهذا الذي يلفت نظرنا الآن ، في انتظار الظرف الذي تعالج فيه ، من وجهة نظر تاريخية [2] » .

ومما يدل على عظم ما قدمه ابن سينا للغة الفلسفة ، انه تمكن من

---

(١) أ . م جواشون : فلسفة ابن سينا ، ص ٥٩ – ٦٠ من ترجمة رمضان لاوند . دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٥٠ .

(٢) المصدر المذكور ، ص ٦٠ .

أن يجاري ارسطو في دقة تعبيره . ولهذا تقول الآنسة جواشون :

« وفي مكان آخر ، يعرض ابن سينا امثال ارسطو نفسها حرفياً ، بحيث يقترب المعنى المراد من المعنى الارسطي ، دون حاجة الى تكرار التعريف [1]» .

بل ان ابن سينا يتفوق على ارسطو في هذا السبيل ، في رأي هذه المستشرقة ؛ اذ انها تذهب الى أن هناك مصطلحات أوجدها ابن سينا ، ولم يكن لها مثيل عند ارسطو . تقول :

« وعلى هذا ، فان من المدهش حقاً ان نجد - عندما ننظم سلسلة الكلمات الفنية لارسطو وابن سينا - ان ثلث التحديدات السينوية مفقودة عند ارسطو [2] » .

ونعتقد أنه لاحاجة تدفعنا - بعد الذي اسلفناه - الى تتبع ماتقوله هذه المستشرقة عن ابن سينا ، لنعلم فضله على المصطلحات الفنية الفلسفية في اللغة العربية . ولكننا نريد أن نلح على أن هذه المصطلحات لم تنشأ دفعة واحدة لدى ابن سينا - وقد كانت مفقودة لدى من سبقه من الفلاسفة الاسلاميين - وانما نشأت بالتدريج ، وبنمو تفكيره ؛ الأمر الذي أدى الى ان تكون مؤلفاته المتأخرة أدق تعبيراً ، واتم وضوحاً ، من مؤلفاته المتقدمة .

---

(١) المصدر المذكور ، ص ٦٦ .

(٢) المصدر المذكور ، ص ٧٠ .

أهم مؤلفاته

١ ــ الفلسفة العامة

١[١] ــ **أجوبة ست عشرة مسألة لأبي الريحان (البيروني)** ؛ ومنه نسخة خطية في مكتبة أحمد الثالث باستامبول .

٢ ــ **أجوبة عشرة مسائل** ؛ ومنه نسخ خطية في مكتبة أحمد الثالث باستامبول ؛ وفي مكتبة اياصوفيا في استامبول ، وفي مكتبة برلين ، وفي المكتبة الحميدية باستامبول ، وفي مكتبة فيض الله باستامبول ، وفي المكتبة التيمورية بالقاهرة ، وفي مكتبة كوبرولي باستامبول ، وفي مكتبة ليدن بهولندا ، وفي المتحف البريطاني ، وفي مكتبة نور عثمانية باستامبول ، وفي مكتبة ولي الدين باستامبول ، وبمكتبة يلديز خصوصي باستامبول ، وفي مكتبة جامعة استامبول .

---

(١) تشير الارقام المثبتة حذاء مؤلفات ابن سينا الى أرقام ترتيبها في كتاب الأب قنواتي : مؤلفات ابن سينا .

٣ — **الاشارات والتنبيهات** ، ومنه نسخ متعددة في مكتبات استامبول (٥ نسخ في مكتبة احمد الثالث ، و ٤ نسخ في مكتبة ايا صوفيا ، ونسخة واحدة في المكتبة الحميدية ، ونسختان في مكتبة خالد ، ونسخة واحدة في مكتبة داماد ، ونسخة واحدة في مكتبة سليم آغا ، ونسخة واحدة في مكتبة شهيد ، ونسخة واحدة في مكتبة عاطف ، و ٣ نسخ في مكتبة فاتح ، ونسختان في مكتبة فيض الله ، ونسخة في مكتبة كوبرولي ، ونسخة في مكتبة لاللي ، ونسختان في مكتبة نور عثمانية ، ونسخة في مكتبة يني جامع) ؛ ومنه نسخة في مكتبة اسكوريال ثاني باسبانيا ، ونسخة في مكتبة اوبسالا في السويد ، ونسخة في مكتبة برلين ، ونسخة في مكتبة بطرسبورغ ، ونسخة في مكتبة جار الله ، ونسخة في مكتبة الجزائر ، وثلاث نسخ بالهند (واحدة في مكتبة آصفية ، وثانية في مكتبة بنكور ، وثالثة في مكتبة رامبور) ؛ ونسخة في مكتبة الفاتيكان ، ونسخة في مكتبة القاهرة ، ونسخة في مكتبة ليدن ، ونسخة في المتحف البريطاني .

وهناك عدة شروح لهذا الكتاب ، لسعد بن كمونة ، وفخر الدين الرازي ، وعلي الآمدي ، ونصير الدين الطوسي ؛ كما هناك عدة حواش لقطب الدين الشيرازي ، وميرزا خان حبيب الله الشيرازي البغدادي ، وللشيخ زاده الهندي ، ولنصير الدين الطوسي ، ولسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموري ، ولابن كمونة ، ولنجم الدين احمد بن أبي بكر ابن محمد النخجواني ، ولشمس الدين سيد محمد السمرقندي ، ولسيف الدين الآمدي ، ولمؤلفين مجهولين . وجميعها موزعة على أهم مكتبات العالم . وهناك محاولتان مختلفتان لتفسير فلسفة ابن سينا كما تمثلت في

الاشارات والتنبيهات ، محاولة يمثلها فخر الدين الرازي ، وأخرى يمثلها نصير الدين الطوسي .

أما طبعات الاشارات والتنبيهات فأولاها طبعة يعقوب فرجيه في ليدن ١٨٩٢ ، وثانيتها طبعة الاستاذ سليمان دنيا التي نشرتها مطبعة عيسى الحلبي في القاهرة (١٩٤٨-١٩٤٩) ، ثم أعادت طبعها دار المعارف بمصر (١٩٥٧-١٩٦٠) . وقد نشر مهرن الانماط الثلاثة الأخيرة في القسم الثاني من رسائله ، وعلق عليها ونقلها الى الفرنسية في كتابه :

Traités mystiques d, Abou Ali al - Hosain b. Abdallah b-Sina ou d'Avicenne.

٤ - **أقسام الحكمة** : ومنه نسخ خطية في مكتبات أحمد الثالث ، وآصفية ، وأياصوفيا ، وأسعد ، وأيوب ، وبطرسبورغ ، وبودليانا ، وبروتو ، وجار الله ، وحميدية ، وشهيد علي ، وغوطا ، والقاهرة وأسكوريال الثاني ، وكوبرولي ، والمتحف البريطاني، ومنشستر، ونور عثمانية ، ويلديز خصوصي ، وجامعة استامبول .

وقد طبعت في مجموعة « تسع رسائل » (الرسالة الخامسة) — وفي كتاب المفصل للزمخشري ، طبعة دلهي ١٣٠٩ ولكنو ١٣٢٣ (بروكلمان) .

٧ — **تحصيلات بهمنيار** : وهو كتاب وضعه بهمنيار بن المرزبان تلميذ ابن سينا ، وفيه يعرض فلسفة استاذه عرضاً كاملاً ، مستنداً على جميع كتبه ، وعلى مناقشاته معه . ومنه نسخ خطية في مكتبات المتحف البريطاني ، والفاتيكان ، وبيروت ، وطهران ، وآصفية ،

ورامبور ، وبنكبور . ويقول بروكلمان انه طبع في القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

٩ – **في الحدود** : ومنه نسخ خطية في مكتبات ، أحمد الثالث ، اسكوريال ثاني ، اياصوفيا ، بودليانا ، برلين ، جار الله ، حميدية ، رامبور ، روان ، شهيد علي ، عريف ، فاتح ، قابذان ، كوبرولي ، ليدن ، المتحف البريطاني ، مشهد ، المكتب الهندي ، منشستر ، نور عثمانية ، ولي الدين ، يلديز خصوصي ، جامعة استامبول ، القاهرة . وقد طبعت في مجموعة « تسع رسائل » (الرسالة الرابعة).

١١ – **حكمة علائية** : (باللغة الفارسية) وهو نفس « دانشنامه علائية » ومنه نسخ خطية في مكتبات آصفية ، وفاتح ، وليدن ، والمتحف البريطاني ، والمكتب الهندي ، ونور عثمانية . وقد طبع الجزء الأول منه في ايران ، نشره أحمد خراساني . وقد قررت وزارة المعارف بايران نشره كاملاً بمناسبة العيد الألفي لابن سينا .

١٢ – **الحكمة المشرقية** : ومنه نسختان خطيتان في الاستانة (استامبول) واحدة ، في اياصوفيا واخرى في نور عثمانية . كذلك هناك نسخة خطية منه في مكتبة بودلي باكسفورد . ويعتقد أن كتاب منطق المشرقيين جزء منه . وهذا الجزء قد طبعه محب الدين الخطيب (المكتبة السلفية ـ القاهرة) في سنه ١٣٢٨ هـ/١٩١٠ م .

١٤ – **الشفاء** : أهم مؤلفات ابن سينا في الحكمة ، وهو أربعة أقسام : المنطق والطبيعيات والرياضيات والالهيات . ومنه نسخة خطية في مكتبة الأزهر بالقاهرة ، وأخرى في المتحف البريطاني . وقد طبع قسما الطبيعيات والالهيات في طهران . بيد أن هناك نسخاً

خطية كثيرة موزعة في مكتبات العالم ، مثل اياصوفيا ، وأحمد الثالث والاحمدية بتونس ، وأمير ، واوبسالا ، وأيوب ، وباريس ، وبرلين ، وبرنستون ، وبشاور ، وبشير ، وبنغال ، وبنكبور ، وبودليانا ، وبوهار ، والمكتبة التيمورية بالقاهرة ، وجار الله ، وحكيم (ملة)، وحميدية ، وخالد ، وخسرو ، ودار الكتب بالقاهرة ، ودامـاد ، وراغب ، ورامبور ، وشعبان ، وشهيد ، وطلعت بالقاهرة ،وطهران ، وعاشر ، وعاطف ، وعليكرة ، وعمومي ، وفيض الله ، وقليج ، وكوبرولى ، ولالي ، وليدن ، ومشهد ، والمكتب الهندي ، ومنشستر ، والموصل ، ونور عثمانية ، ووهبي باستامبول ، ويني جامع ، وجامعة استامبول .

وقد ترجم الى العبرية ، والسريانية ، والالمانية . ووضعت عليه الحواشي ، مثل حاشية آغا حسين الخونساري على قسم الطبيعيات في مكتبتي مشهد وطهران ؛ وحاشية زين العابدين العلوي العاملي « مفتاح الشفاء » في مكتبة بنكبور بالهند ؛ وحاشية غياث الدين منصور بمكتبة جار الله ؛ وشرح محمد الحارثي السرخسي في مكتبة كوبرولي ؛ وشرح محمد بن علي بن أبي نصر الاسفرائيني النيسابوري بمكتبة راغب ، واياصوفيا ، وكوبرولي ، ورامبور ؛ وتعليقات ابراهيم ابن حسين حسني على الهيات الشفاء والنجاة ، بمكتبة طهران ؛ وتلخيص الشفاء لفضل ابن محمد أرشد العمري الخيرابادي ، المخطوط بيد المؤلف ؛ ومنه نسخة في مكتبة عليكرة وأخرى في مكتبة رامبور .

وقد نشرته وزارة الثقافة والارشاد القومي في القاهرة نشرة علمية محققة حديثة ، قام بها خيرة المشتغلين بالفلسفة الاسلامية في

الجمهورية العربية المتحدة ، تناولت جميع أقسامه ماعدا قسم الرياضيات . وكان صدوره في عدة أجزاء تتفاوت في عدد صفحاتها ؛ وقد طبعته الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية سنة ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م.

وكان الدكتور عبد الرحمن بدوي قد سبق الى تحقيق كتاب البرهان من الشفاء ، ونشرته مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة سنة ١٩٥٤. ولهذا لم يصدر هذا الجزء في طبعة وزارة الثقافة والارشاد القومي بالقاهرة .

١٥ - **عيون الحكمة** : ومنه نسخ خطية في مكتبة أحمد الثالث ، واياصوفيا ، وحميدية ، وخزينة ، وشهيد ، والفاتيكان ، وفيض الله ، وكوبرولي ، وليدن ، ونور عثمانية ، ويلديز خصوصي . وقد شرحه فخر الدين الرازي ؛ ومن هذا الشرح نسخ في اسكوريال ثاني ، وفي امبروزيانا ، وبرلين ، وبوهار ، وراغب ، وكمبردج ، ولندنبرج بريل ، وليدن ، ومشهد ، والمكتب الهندي ، ومنشستر .

وقد ترجمه ابن العبري الى السريانية ؛ وطبع قسم الطبيعيات في « تسع رسائل » . وقد حققه ونشره الدكتور عبد الرحمن بدوي منذ سنوات . ولكننا لم نعثر على نسخة منه .

٢٣ - **النجاة** : وهو ملخص الشفاء في بعض المواضع ، ونقل حرفي في بعضها الآخر . ولم يلخص ابن سينا قسم الرياضيات ، بل قام بهذه المهمة تلميذه الجوزجاني . ومنه نسخ خطية في مكتبات : أحمد الثالث ، أسعد ، اياصوفيا ، باريس ، بودليانا ، بوهار ، جار الله ، حميدية ، داماد ، سليم آغا ، شهيد ، عاطف ، كمبردج ، كوبرولي ، القاهرة ، المتحف البريطاني ، منشستر ، نور عثمانية ، يني جامع ، جامعة استامبول .

وقد طبع في روما سنة ١٥٩٣ (بعد كتاب القانون) ، وفي القاهرة (مطبعة السعادة) عام ١٣٣١ هـ . ثم اعيد طبعه سنة ١٣٥٧ هـ/١٩٣٨ م .

وقد شرحه فخر الدين الرازي (مكتبة بوهار)، والحارثي السرخسي (مكتبة كوبرولي) ، ومحمد بن علي بن ابي نصر الاسفرائيني النيسابوري (مكتبة راغب ومكتبة رامبور) ؛ وعلق على الهيات الشفاء والنجاة ابراهيم بن حسين الحسيني (مكتبة طهران) .

وقد ترجم الى السريانية واللاتينية والعبرية والفرنسية ؛ وترجم قسم الموسيقى الى الالمانية الاستاذ محمود الحفني .

(٢) المنطق

٢٥ — **ارجوزة في المنطق** : منه نسخ في مكتبات احمد الثالث ، اسكوريال ثاني ، آصفية ، اياصوفيا ، حميدية ، رامبور ، الفاتيكان ، ليدن ، المتحف البريطاني ، نور عثمانية ، يلديز خصوصي .

(٣٣) — **القصيدة المزدوجة في المنطق** : ومنها نسخ خطية في مكتبة جار الله باستامبول .

(٤٦) — **النكت في المنطق** : ويدعى الفصول الموجزة ايضا ، ومنه ثلاث نسخ خطية ، اثنتان في مكتبة ايا صوفيا ، وواحدة في مكتبة نور عثمانية .

(٣) اللغــــة

وتضم الأرقام ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ . ولا تهمنا هنا ، لأن غايتنا الكتب الفلسفية .

(٤) الشعر

وتقتصر على الرقم ٥٠ فقط .

(٥) الطبيعة

٥١ - **الآثار العلوية** : ومنه نسختان خطيتان ، في مكتبة سيرز ، ومكتبة يني جامع ، باستامبول .

٥٢ - **ابطال احكام النجوم** : ومنه نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، وحميدية ، وكوبرولي ، وليدن ، والمتحف البريطاني ، ونور عثمانية ، وجامعة استامبول .

٥٣ - **الاجرام العلوية** : ومنه نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، اسكوريال ثاني ، اياصوفيا ، حميدية ، خزينة ، طهران ، القاهرة ، كوبرولي ، المتحف البريطاني ، منشستر ، نور عثمانية ، ولي الدين ، يلديز خصوصي .

وقد طبع في الاستانة سنة ١٢٩٨ هـ وفي مصر سنة ١٣٢٨ هـ . ورد في « تسع رسائل » من طبع القاهرة .

٥٤ - **أجوبة مسائل سأل عنها ابو الريحان (البيروني)** : ومنه نسخ خطيـــة في مكتبات امبروزيانا ، بودليانا ، رامبور ، طهران ، فيض الله ، ليدن ، المتحف البريطاني ، نور عثمانية ، جامعة استامبول .

٥٧ - **تلخيص كتاب الكون والفساد** : ومنه نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، وحميدية ، وراغب باشا ، باستامبول .

٥٩ - **جوهر وعرض** : ومنه نسخ خطية في مكتبات اياصوفيا ، نور عثمانية ، يلديز خصوصي ، باستامبول .

٦٠ - **حد الجسم** : ومنه نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، حميدية ، كوبرولي ، نور عثمانية ، باستامبول .

٦٢ - **حدوث الاجسام** : ومنه نسختان خطيتان ، احداهما في مكتبة اسكوريال ، والثانية في مكتبة يني جامع .

٦٥ - **العلم الطبيعي** : ومنه نسخة خطية بمكتبة اوبسالا بالسويد . وهو طبيعيات « النجاة » نفسها .

٦٧ - **الفضاء** : ومنه نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، وايا صوفيا ، وحميدية ، ونور عثمانية ، وبرلين .

٦٨ - **في ان الكمية والبرودة والحرارة ليست بجوهر** : ومنه نسختان خطيتان في مكتبة ايا صوفيا باستامبول .

٦٩ - **كنوز المغرمين** : (فارسي) ، ولعله الترجمة الفارسية لرسالة النيرنجيات . ومنه نسختان خطيتان في مكتبتي حميدية وكوبرولي باستامبول .

٧٠ - **لواحق الطبيعة** : هذه الرسالة هي نفس « العلم الطبيعي » المخطوط الموجود في مكتبة اوبسالا ، وهو مطابق لطبيعيات « النجاة » . منه نسختان خطيتان في مكتبتي احمد الثالث ونور عثمانية باستامبول .

٧٣ - **النبات والحيوان** : مكتبة البارودي في بيروت . ترجم الى اللاتينية .

٧٤ - **النفس الفلكية** : ومنه ثلاث نسخ خطية ، اثنتان في مكتبة ايا صوفيا ، وواحدة في مكتبة نور عثمانية ، باستامبول .

٧٥ - **النهاية واللانهاية** : ومنه نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، حميدية ، خزينة ، رامبور ، كوبرولي ، ليدن ، المتحف البريطاني ، منشستر .

٧٦ - **النيرنجيات** : لعلها رسالة كنوز المغزمين . ومنه نسختان خطيتان ، احداهما في برتو ، والثانية في نور عثمانية ، باستامبول .

(٦) علم النفس

٧٧ - **احوال النفس** : ان جزءاً كبيراً من هذه الرسالة يطابق ماورد في النجاة . منه نسخ خطية في مكتبات برلين ، القاهرة (صورة لمخطوط برلين) ، احمد الثالث ، راغب ، كوبرولي ، فيض الله ، نور عثمانية ، يلديز خصوصي جامعة استامبول .

وقد حقق هذه الرسالة الدكتور احمد فؤاد الأهواني ، ونشرها بالقاهرة عام ١٩٥٢ مع مبحث عن القوى النفسانيـة او هدية الرئيس للامير - ورسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها - ورسالة في الكلام على النفس الناطقة .

٧٨ - **اختلاف الناس في امر النفس** : وهي رسالة موجهة الى محمد بن الحسين بن المرزبان . ومنها نسخة خطية في مكتبة غوطا .

٨٠ - **بقاء النفس الناطقة** : ومنه نسختان خطيتان ، احداهما في مكتبة ايا صوفيا في استامبول ، والثانية في المكتبة التيمورية بالقاهرة .

٨٢ - **تزكية النفس** : ومنه نسختان خطيتان في الهند ، احداهما في مكتبة آصفية ، والاخرى في مكتبة رامبور .

٨٣ - **تعلق النفس بالبدن** : ومنه نسخ خطية في مكتبات برتو ، وحميدية ، ونور عثمانية ، باستامبول .

٨٤ - **الحجج في جوهرية نفس الانسان الناطقة** : ومنه نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، واسعد ، وآصفية ، وبرتو ، وخزينة ،

ورامبور ، وروان ، وفاتح ، وكوبرولي ، ونور عثمانية ، وولي الدين ، ويلديز خصوصي ، وجامعة استامبول .

وقد طبع في مجموع رسائل الشيخ الرئيس بحيدر أباد ١٣٤٥ ﻫ (الرسالة الخامسة) .

٨٥ - **حقيقة الانسان** : ومنه نسخة خطية في مكتبة ولي الدين باستامبول .

٨٦ - **حقيقة الروح** : ومنه نسحة خطية في مكتبة بنكبور بالهند .

٨٧ - **شرح كتاب النفس لارسطو** : (فارسي) . منه نسخة خطية في مكتبة احمد الثالث باستامبول . يقول بروكلمان : انه مطبوع في الآستانة ١٢٩٨ ﻫ .

٨٨ - **الصورة المعقولة** : منه نسخ خطية في مكتبات ايا صوفيا ، حميدية ، نور عثمانية ، باستامبول .

٨٩ - **الصورة المعقولة** : وهي غير المذكور سابقاً . منه نسخة خطية في مكتبة كوبرولي باستامبول .

٩٠ - **العقول** : ومنه نسختان خطيتان بالهند ، احداهما في مكتبة آصفية ، والثانية في مكتبة رامبور .

٩١ - **علم النفس** : وقد اشار بروكلمان الى ان منها نسخاً خطية في مكتبات غوطا ، ليدن ، وبودليانا ؛ ويقول ان « لنداور » نشرها . ويدل اول مخطوط ليدن ، على أنه « رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها » .

٩٢ - **الفراسة** : ومنه نسخة خطية في مكتبة اسعد باستامبول .

٩٣ - **القصيدة العينية في النفس** : ومنها نسخ خطية في مكتبات

احمد الثالث ، حميدية ، باتافيا ، برلين ، بولون ، غوطا ، منشستر ، ولي الدين ، يلديز خصوصي .

وهناك عدة شروح لهـــذه القصيدة ، ومنهـا نسخ خطيـــة في مكتبات كثيرة .

وقد طبعت في « كشكول » العاملي بالقاهرة ١٢٨٨ هـ ص ٤٥ وما يليها مـع ترجمة تركيـــة لمصطفى كامـل ، استامبول ١٣٠٧ هـ . وترجمت الى الفرنسية ونشرت في « الجريدة الآسيوية » .

٩٤ ـ **القوى الاربعة** : ومنها نسخ خطية في مكتبات احمـــد الثالث ، برتو ، شهيد ، نور عثمانية .

٩٥ ـ **القوى الانسانية وادراكاتها** : وهي ليست لابن سينا بل للفارابي ، وقد اخذت من كتابه « فصوص الحكم » . وقد اشار الى ذلك الدكتور ابراهيم مدكور في كتابه الفرنسي : « مكانة الفارابي في مدرسة الفلسفة الاسلامية » . وقـد وردت في مجموع « تسع رسائل » منسوبة الى ابن سينا . وهذا خطأ .

٩٧ ـ **المدارج في معرفة النفس** : ومنه نسخة خطية في مكتبـة راغب باستامبول .

٩٨ ـ **في احوال الروح** : ومنه نسختان خطيتان في مكتبتي احمد الثالث وبرتو باستامبول .

١٠٢ ـ **النفس** : او مبحث في القوى النفسانية ، او كتاب النفس ، او العشرة فصول . ومنه نسخ خطيـــة في مكتبات الاسكوريال ، امبروزيانا ، بيروت ، بودليانا ، رامبور ، طهران ، غوطا ، ليدن ، المتحف البريطاني ، نور عثمانية ، يلديز خصوصي ، جامعة استامبول .

وقد نشر « لاندور » هذه الرسالة في مجلة المستشرقين الالمان ،

وعلق عليها ، وترجمها الى الالمانية . وقد اعاد « فان ديك » هـذه الطبعة (القاهرة ، ١٣٢٥ هـ) .

وقد ترجمت الى اللاتينية ، والى الانجليزية ، والى الفارسية .

١٠٣ - **النفس الناطقة واحوالها** : ومنه نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، واياصوفيا ، وأمير ، وبرلين ، وبودليانا ، وجار الله ، وليدن ، ونور عثمانية ، وولي الدين ، وجامعـة استامبول . ويشير بروكلمان ايضاً الى مكتبات الموصل ، آصفية ، رامبور ، طهران .

وقد نشر الدكتور الفندي هـذه الرسالة تحت عنوان « رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها » (مطبعة الاعتماد ، القاهرة) .

١٠٤ - **في معرفة النفس** : (فارسي) . ومنه نسخة خطية في مكتبة فيض الله باستامبول .

١٠٥ - **النفس** : وهو غير المذكور سابقاً . منه نسخة خطية في مكتبة فاتح باستامبول .

١٠٦ - **رسالة في أمر النفس** : ومنه نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، وخزينة ، ونور عثمانية ، ويلديز خصوصي ، وجامعة استامبول .

١٠٧ - **النفس** : وهو غير الرسائل المذكورة . منه نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، وبرتو ، ونور عثمانية .

١٠٨ - **النفس والعقل** : ومنه نسختان خطيتان في مكتبة اياصوفيا ، واخرى في مكتبة نور عثمانية . ولعل هذه الرسالة هي نفس الرسالة التي تليها .

١٠٩ - **النفوس** : ومنه نسخة خطية في مكتبة اياصوفيا .

(٧) الطب

ويشمل على الكتب والرسائل المرقمة من الرقم ١١١ الى ١٥٣ . ولا حاجة بنا الى ذكرها هنا .

(٨) الكيمياء والسحر وتعبير الرؤيا

وتشتمل على الكتب والرسائل المرقمة من الرقم ١٥٤ الى الرقم ١٥٩ . ولا حاجة بنا الى ذكرها هنا .

(٩) الرياضيات

وتشتمل على الكتب والرسائل المرقمة من الرقم ١٦٠ الى الرقم ١٧٤ . ولا حاجة بنا الى ذكرها هنا .

(١٠) ميتافيزيقا وتوحيد

١٧٥ - **إثبات المبدأ الاول** : ومنه نسخ خطية في مكتبات اياصوفيا ، ونور عثمانية ، ورامبور .

١٧٦ - **أجوبة مسائل سئل عنها ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا وفصول من كلامه** : وله نسخة خطية وحيدة في مكتبة برلين .

١٧٧ - **رسالة التمجيد** : ومنها نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، اسعد ، آصفية ، حميدية ، رامبور ، روان ، كوبرولي ، المتحف البريطاني ، نور عثمانية ، ولي الدين ، يلديز خصوصي ، جامعة استامبول .

١٧٨ - **الجمانة الالهية في التوحيد** : ومنه نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، اياصرفيا ، حميدية ، القاهرة ، نور عثمانية .

١٧٩ - **حقائق علم التوحيد** : ومنه نسخة في مكتبات احمد الثالث ، طهران ، جامعة استامبول .

١٨٠ ـ **رمز كتاب الحكمة والالهيات** : ومنه نسخة خطية في مكتبة فاتح باستامبول .

١٨١ – **سر القدر** : ومنه نسخ خطية في مكتبات روان ، طهران ، المتحف البريطاني ، جامعة استامبول . وقد طبع في مجموعة حيدر آباد (الرسالة الثانية) ، وفي « مجموعة الرسائل » ص ٢٤٣-٢٤٩ المطبوعة في القاهرة .

١٨٢ – **شرح اسماء الله** : ومنه نسخة خطية في المتحف البريطاني .

١٨٣ – **العرشية** : وهي نفس رسالة التوحيد . ومنها نسخ خطية في مكتبات أمير ، اياصوفيا ، خزينة ، نور عثمانية ، جامعة استامبول .

١٨٤ – **العروش** : وتدعى العرش او الحكمة العرشية ايضاً . ومنها نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، اسكوريال ثاني ، برلين ، حميدية ، خزينة ، راغب ، سيريز ، فيض الله ، كوبرولي ، المتحف البريطاني ، نور عثمانية ، ولي الدين ، يلديز خصوصي ، جامعة استامبول .

١٨٥ ـ **عقل الكل** ومنه نسخة خطية في المتحف البريطاني .

١٨٦ – **الفصول** : ويدعى أيضاً اسم الله وشرحه . ومنه نسخة خطية في مكتبة نور عثمانية باستامبول .

١٨٧ – **الفصول الثلاثة** : وتعرف باسم : رسالة في اثبات الصانع وايراد البرهان القاطع أيضاً . ومنها نسختان خطيتان في مكتبتي اياصوفيا ونور عثمانية باستامبول .

١٨٨ ـ **فصول في الحكمة** :ومنه نسخة خطية في مكتبة أحمد الثالث ، وأخرى في مكتبة نور عثمانية .

١٨٩ – **الفلسفة الاولى** : وهي الفصول الثلاثة الاولى من الهيات

الشفاء . ومنهـــا نسختان خطيتان في مكتبتي احمد الثالث ونور عثمانية باستامبول .

١٩٠ — **الفيض الالهي** : وتدعى الافعال والانفعالات أيضاً . ومنها نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، آصفية ، اياصوفيا ، برتو ، برلين ، حميدية ، راغب ، رامبور ، روان ، القاهرة ، المكتبة التيمورية ، كوبرولي ، نور عثمانية ، ولي" الدين جامعة استامبول .

١٩١ — **القدر** : ومنه نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، حميدية ، كوبرولي ، باستامبرل .

١٩٢ — **القضاء والقدر** : ومنه نسخ خطيـة ثلاث ، اثنتان في مكتبة اياصوفيا ، وثالثة في مكتبة نور عثمانية .

١٩٣ — **في القضاء والقدر** : ومنه نسخ خطية في مكتبات اسعد ، اياصوفيا ، حميدية ، خزينة ، روان ، كوبرولي ، ليـــدن ، المتحف البريطاني ، نور عثمانية ، يلديز خصوصي ، جامعة استامبول . وقـــد طبعها مهرن . ولها تفسير بالفارسية ، منه نسخة في مكتبة احمد الثالث .

١٩٤ — **الكلمة الالهية** : ويدعى : في ذات الله وصفاته ، أيضاً . ومنه نسخة خطية في مكتبة برلين .

١٩٥ — **المبدأ والمعاد** : ومنه نسخ خطية في مكتبات احمـــد الثالث ، اسكوريال ثاني ، امبروزيانا ، غوطا ، فيض الله ، كوبرولي ، ليدن ، المتحف البريطاني ، منشستر ، نور عثمانية ، جامعة استامبول . وله ترجمة فارسية في مكتبة بودليانا والمتحف البريطاني .

١٩٦ — **المبدأ والمعاد** : وهو غير المذكور سابقاً . ومنه نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، برتو ، فاتح ، كوبرولي ، نور عثمانية ، ولي الدين ، جامعة استامبول .

وقد طبع ضمن « مجموعة رسائل » بالقاهرة ، ص ٢٥٠ — ٢٥٥ .

١٩٧ — **المبدأ والمعاد** : وهذه الرسالة غير الرسالتين السابقتين : ومنها نسختان خطيتان في مكتبة اسعد باستامبول .

١٩٩ — **رسالة المعاد** : ومنه نسخة خطية في المتحف البريطاني . انظر ايضاً القاهرة : تيمور مجاميع ٣٤٧ (؟) . وهناك ترجمة فارسية للرسالة .

٢٠٠ — **رسالة اضحوية في امر المعاد** : ومنه نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، اياصوفيا ، برلين ، حميدية ، خزينة ، راغب ، رامبور ، القاهرة ثاني ، القاهرة (صورة لمخطوط المتحف البريطاني) ، ليون ، المتحف البريطاني ، منشستر ، نور عثمانية ، يلديز خصوصي ، جامعة استامبول .

وقد نشرها الاستاذ الشيخ سليمان دنيا (دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٩) .

٢٠١ — **المعاد** : ومنها نسختان خطيتان في استامبول ، احداهما في مكتبة احمد الثالث ، والثانية في مكتبة حميدية .

٢٠٢ — **مقدمة في الميعاد** وهو جزء مأخوذ من آخر كتاب « النجاة » . ومنه نسخة خطية في مكبة ولي الدين باستامبول .

٢٠٣ — **الملائكة** : ومنه نسخ خطية في مكتبات احمد الثالث ، حميدية ، كوبرولي ، نور عثمانية ، يلديز خصوصي ، جامعة استامبول .

٢٠٤ — **الممكن الوجود** : ومنه نسخة خطية في مكتبات برلين ، حميدية ، المتحف البريطاني ، منشستر .

٢٠٥ — **النفس والمعاد** : مكتبة عليكرة (بروكلمان) .

٢٠٦ — **اثبات وجود الله** : المتحف البريطاني .

(١١) التفسير

ويشمل الارقام من ٢٠٧ الى ٢١٢ . ولا حاجة بنا لإثباتها هنا .

(١٢) التصوف

ويشمل الارقام من ٢١٣ الى ٢٤٤ . وسنقتصر على ذكر اهمها .

٢١٩ – **حي بن يقظان** : وتدعى الرسالة الطبرية أيضاً . ومنها نسخ خطية في مكتبات أحمد الثالث ، اسكوريال ثاني ، اياصوفيا بودليانا ، حميدية ، روان ، عاشر ، القاهرة ، كوبرولي ، ليدن ، المتحف البريطاني ، نور عثمانية ، ولي الدين يلديز خصوصي ، جامعة استامبول .

وقد نشرة الدكتور احمد امين مع رسالتي حي بن يقظان لابن طفيل والسهرودي ، عام ١٩٥٩ (دار المعارف بالقاهرة) .

٢٢٣ ـ **دفع الغم والهم** : ومنه نسخة خطية في مكتبة اسعد باستامبول .

٢٣٤ – **دفع الهم عند وقوع الموت** : ويدعى أيضاً : شفاء من خوف الموت . ومنه نسخ خطية في مكتبات اياصوفيا ، حميدية ، فاتح ، فيض الله ، كوبرولي ، نور عثمانية ، وهبي ، جامعة استامبول .

وقع طبع في مجموعة مهرن ، وفي مقالات لبعض مشاهير العرب (بيروت ١٩١١) ، نشرها الاب لويس شيخو ونسبها لابن مسكويه .

٢٢٧ -- **الصلاة وماهيتها** : ومنه تسخ خطية في مكتبات أحمد الثالث ، اياصوفيا ، حسن ، اسكوريال ثاني ، برلين ، بنغال ، بودليانا ، بنكبور ، جار الله ، حميدية ، راغب ، سيرز ، شهيد ، طهران ، غوطا ، القاهرة ، قارة ، كوبرولي ، ليدن ، المتحف البريطاني ، نور عثمانية ، ولي الدين ، يني جامع ، جامعة استامبول .

وقد ورد في طبعة مهرن ؛ كما طبع في القاهرة ضمن « جامع البدائع » عام ١٩١٧ م (الرسالة الاولى : ص ٢-١٥) .

٢٢٩ – **الطير** : ومنه نسخ خطية في مكتبات أحمد الثالث ، أسعد ، آصفية ، أيا صوفيا ، بيروت ، توبنجن ، حميدية ، راغب ، رامبور ، رشيد ، روان ، طهران ، كوبرولي ، ليدن ، المتحف البريطاني ، نور عثمانية ، ولي الدين ، يلديز خصوصي ، جامعة استامبول.

وقد ورد في طبعة مهرن كما ورد في « جامع البدائع » ، ونشر في مجلة المشرق .

٢٣٠ – **العشق** : ومنه نسخ خطية في مكتبات أحمد الثالث ، أسعد ، اياصوفيا ، حميدية ، خزينة ، راغب ، طهران ، فيض الله ، القاهرة ثاني ، قبطان ، كوبرولي ، ليدن ، المتحف البريطاني ، منشستر ، نور عثمانية ، يلديز ، خصوصي ، جامعة استامبول .

وقد ورد في طبعة مهرن (الرسالة العاشرة) و «جامع البدائع» طبع القاهرة .

٢٣٢ – **العهد** : ومنه نسخ خطية في مكتبات أسعد ، أمير ، اياصوفيا ، حميدية ، راغب ، فاتح ، كوبرولي ، نور عثمانية ، يلديز خصوصي ، جامعة استامبول .

وقد طبع في « مجموعة الرسائل » ص ٢٠٣-٢١٠ (القاهرة ١٣٢٨ ﻫ) كما طبع في « تسع رسائل » القاهرة ، ص ١٤٢-١٥١ .

٢٣٩ – **مقامات العارفين** : وهو جزء من النمط التاسع من الاشارات والتنبيهات .

(١٣) الاخلاق ، التدبير المنزلي ، السياسة ، النبوة

٢٤٥ – **اثبات النبوة** : ومنه نسخ خطية في مكتبات أحمد

الثالث ، آيا صوفيا ، آصفية ، بيروت ، راغب ، رامبور ، غوطا ، كوبرولي ، ليدن ، المتحف البريطاني ، نور عثمانية .

وقد طبع في مجموعة « تسع رسائل » في القاهرة ١٩٠٨ ص ١٢٠–١٣٢ .

ترجم الى الفارسية ، ومن الترجمة نسخة خطية في مكتبة نور عثمانية.

٢٤٦ – **الاخلاق** : ومنه نسخ خطية في مكتبات أحمد الثالث ، آصف ، آيا صوفيا ، برلين ، بايزيد عمومي ، حميدية ، روان ، كوبرولي ، ليدن ، المتحف البريطاني ، نور عثمانية ، ولي الدين ، يلديز خصوصى ، جامعة استامبول .

وقد طبع في « مجموعة الرسائل » القاهرة ١٣٢٨ هـ ؛ ص ١٩٠–٢٣٠ ، و « تسع رسائل » طبعة القاهرة ١٩٠٨ ؛ ص ١٥٢–١٥٥ .

٢٥٣ ـ **السياسة** : ومنه نسخ خطية في مكتبات أحمد الثالث ، حميدية ، ليدن ، نور عثمانية . نشره الأب لويس معلوف في مجلة « المشرق » ببيروت ١٩٠٦ م ، ثم في مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩١١ .

(١٤) الرسائل الشخصية

وتشمل الأرقام من ٢٥٦ الى ٢٦٩ ، ولا نجد حاجة لاثباتها هنا.

(١٥) متفرقات شتى

وتشمل الأرقام من ٢٧٠ الى ٢٧٦ ، ولا نجد حاجة لاثباتها هنا [١] .

(١) لخصنا هذه المؤلفات من كتاب الاب جورج شحاته القنواتي : مؤلفات ابن سينا . ولكننا في بعض الاحيان كنا نضيف ما يحتاج الى الاضافة ، لاستكمال الضروري من المعلومات ، وقد رأينا أن نحذف الاثار التي لا خطر لها خشية التطويل.

نصوص مختارة

نظرية العلم

١ ـــ في اختلاف العلوم واشتراكها

اعلم ، ان اختلاف العلوم المتفقة في موضوع واحد ، يكون على وجهين : فانه اما أن يكون احد العلمين ينظر في الموضوع على الاطلاق ، والآخر في الموضوع من جهة ما – مثلما أن الانسان قد ينظر فيه جزء من العلم الطبيعي على الاطلاق ؛ وقد ينظر فيه الطب ، وهو علم تحت العلم الطبيعي ؛ ولكن ، لا على الاطلاق ، بل انما ينظر فيه من جهة أنه يصح ويمرض ؛ واما أن يكون كل واحد من العلمين ، ينظر فيه من جهة دون الجهة التي ينظر الآخر فيها – مثل أن جسم العالم أو جرم الفلك ينظر فيه المنجم والطبيعي جميعاً ؛ ولكن جسم الكل هو موضوع للعلم الطبيعي بشرط ، وذلك الشرط هو أن له مبدأ حركة وسكون بالذات ؛ وموضوع العلم المنجمي بشرط ، وذلك الشرط هو أن له كماً ؛ فانهما ، وان اشتركا في البحث عن كرية فلك الجسم ،

فهذا يجعل نظره من جهة ما هو كم ، وله احوال تلحق الكم ؛ وذلك يجعل نظره من جهة ما هو ذو طبيعة بسيطة ، هي مبدأ حركته وسكونه على هيئته . ولايجوز أن تكون هيئته التي يسكن عليها السكون القابل للفساد والاستحالة ، هيئه مختلفة في اجزائه ، فيكون في بعضه زاوية ولا يكون في بعضه زاوية ؛ لأن القوة الواحـــدة انما تفعل في مادة واحدة فعلًا وهيئة متشابهة . اما المهندس فيقول : ان الفلك كريٌّ لأن مناظره كذا ، والخطوط الخارجية اليه توجب كذا . فيكون الطبيعي انما ينظر من جهة القوى التي فيه ، والمهندس من جهة الكم الذي له ؛ فيتفق في بعض المسائل أن يتفقا ، لأن الموضوع واحـــد ، وفي الاكثر مختلفان .

ونقول من رأس : ان العلوم المشتركة اما ان تشترك في المبادىء ، واما أن تشترك في الموضوعات ، واما في المسائل .

وأما المشتركة في المبادىء ، فانا لسنا نعني بها المشتركة في المبادىء العامة لكل علم ، بل المشتركة في المبادىء الـتي تعم علوماً ما ، مثل العلوم الرياضية المشتركة في أن الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية . وتلك الشركة اما ان تكون على رتبة واحدة كالهندسة والعدد في المبدإ الذي ذكرناه ؛ واما ان يكون المبدأ للواحد منها أولاً ، والثاني بعده ؛ مثل ان الهندسة وعلم المناظر ، بل الحساب وعلم الموسيقى ، يشتركان في هـذا المبدأ ؛ لكن الهندسة أعم موضوعاً من علم المناظر . فلذلك يكون له هـذا المبدأ أولاً وقِبَلَهُ للمناظر ؛ وكذلك حال الحساب من الموسيقى .

واما ان يكون ماهو مبدأ في علم مسألة في علم آخر ؛ وهـذا على وجهين :

اما ان يكون العلمان مختلفي الموضوعين بالعموم والخصوص ، فيبين

شيء في علم آخر ، ويؤخذ مبدأ في علم أسفل ، ويؤخذ مبدأ للعلم الأعلى ؛ وهكذا يكون مبدأ بالقياس الينا .

واما أن يكون العلمان غير مختلفين في العموم والخصوص ، بل هما مثل الحساب والهندسة ، فتجعل مسائل احدهما مبادىء لمسائل الآخر ؛ فان كثيراً من مبادىء المقالة العاشرة من كتاب « الاسطقسات » عددية قد تبرهن عليها قبلُ ، في المقالات العددية . وهذا لايمكن اذا لم يكن بين العلمين شركة في موضوع ، او في جنس موضوع .

واما الشركة في المسائل ، فهي ان يكون المطلوب فيها جميعاً محمولاً لموضوع واحد ، والا فلا شركة . وهذا ايضاً لايمكن ان يكون الا مع اشتراك العلمين في الموضوع .

فإذن ، الشركة الاولية الاصلية التي للعلوم ، هي على موجب القسم الثالث ، وهي الشركة في الموضوع على وجه من الوجوه المذكورة ، وهي ثلاثة :

اما ان يكون احد الموضوعين أعم ، والآخر أخص ، كالعلم الطبيعي والطب ، والهندسة والمخروطات ، وسائر ما اشبه ذلك .

واما ان يكون لكل واحد من موضوعي علمين ، شيء خاص ، وشيء يشارك فيه الآخر ، كالطب وعلم الاخلاق .

واما ان يكون ذات الموضوع فيها واحداً ، ولكن اخذ باعتبارين مختلفين ، فصار باعتبار موضوعاً لهذا ، وباعتبار موضوعاً لذاك ؛ كما ان جسم السماء والعالم موضوع لعلم الهيئة وللعلم الطبيعي[1] .

٢ ــ في نقل البرهان من علم الى علم

ان نقل البرهان على وجهين :

---

(١) ابن سينا : البرهان من الشفاء ، ص ١٠٩ - ١١١ .

احدهما ، مثل أن يكون شيء مأخوذاً مقدمة في علم ، ويكون برهانه في علم آخر ؛ فيُتسلّم في هـذا العلم ، وينقل برهانه الى ذلك العلم ، اي يحال به على (ذلك) العلم ؛

والثاني ، مثل ان يكون شيء مأخوذا في علم على انه مطلوب ، ثم يبرهن عليه ببرهان حده الأوسط من علم آخر ، فتكون اجزاء القياس – وهي الحدود – صالحة للوقوع في العلمين ، كما نبرهن على زوايا مخروط البصر ، في علم المناظر ، بتقديرات هندسية على جهة لو جعلت معها تلك الزاوية هندسية محضة ، لكان البرهان عليها ذلك ؛ وكذلك البراهين التى تقوم على الاعداد التي في علم التأليف ؛ وان كان الداعي الى هذا لاشيء في نفس الأمور ، بل ضرورة ما ...

ونحن نعني ههنا بنقل البرهان ، ما كان على سبيل القسم الثاني ؛ وذلك لايمكن الا أن يكون احد العلمين تحت الآخر . وبالجملة ، يجب أن يشتركا في الموضوعين ، حتى يشتركا في آثاره ، اما على الاطلاق ، واما بوجه ما . وهذا الوجه هو أن يكون احدهما تحت الآخر . فحينئذ ، يمكن أن ينقل البرهان من العام الى الخاص ، فيكون العام يعطّي العلة للخاص ...

ثم من المحال ، أن يتفق في أحد المأخذين علمان متباينا الموضوع ، او متباينا نحو النظر في الموضوع . ولهذا السبب ، ليس للمهندس أن يبيّن ؛ هل الاضداد لها علم واحد أو لا ؛ فان الاضداد ليست من جملة موضوعات علمه ، ولا من العوارض الذاتية له ، او لجنسه .

واذا كان الأمر على ماحققناه ، فيجب أن يعلم ، انه انما ينقل البرهان من علم اعلى ، الى علم تحته ، كالبراهين الهندسية تستعمل في المناظر ، والعددية تستعمل في التأليف [1] .

---

(١) ابن سينا : البرهان من الشفاء ، ص ١١١ – ١١٣ .

٣ ـ مبادىء القياسات

ثم ان مبادىء القياسات كلها ، اما ان تكون أموراً مصدّقاً بها بوجه ، أو غير مصدّق بها ؛ والتي لايصدق بها ، ان لم تجر مجرى المصدّق بها ، بسبب تأثير منها يكون في النفس ـ يقوم ذلك التأثير من جهة ما مقام ما يقع به التصديق ـ لم ينتفع بها في القياسات أصلاً ؛ والذي يفعل هذا الفعل هو المخيلات ؛ فانها تقبض النفس عن أمور ، وتبسطها في أمور ، مثل مايفعله الشيء المصدق به ، فيقوم ـ مع التكذيب بها ـ مقام ماقد صدّق به ؛ كما قد يقول قائل للعسل : « انه مِرّة مقيئة » ، فتتقزز عنه النفس ، مع التكذيب بما قيل ، كما يتقزز عنه مع التصديق به ، أو قريباً منه ... فهذا الواحد هو مبدأ للقياسات الشعرية ؛ ومنافع القياسات الشعرية عند الجمهور ، في الامور الجزئية ، قريبة من منافع القياسات المعقودة من التصديقات ، التي تؤلف منها قياسات الأمور الجزئية ، اذ كان الغرض في ايقاع التصديق فيها ، تقزز النفس على انقباض ، وانبساط ، او سكون منها . واذا كان التخيل من شأنه ان يفعل ذلك ، قام مقامه . على أن أكثر عوام الناس أطول للتخيل منهم للتصديق . فهذا قسم .

وأما القسم الذي فيه التصديق ، فإما أن يكون التصديق به على وجه ضرورة ، أو على وجه تسليم لايختلج في النفس مُعانِدُهُ ، أو على وجه ظن غالب . والذي على وجه ضرورة ، فاما أن تكون ضرورته ظاهرية ـ وذلك بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر ـ أو تكون ضرورته باطنية .

والضرورة الباطنية ، اما أن تكون عن العقل ؛ واما أن تكون

خارجة عن العقل ، ولقوة أخرى غير العقل . فأما الذي عن العقل ، فاما ان يكون عن مجرّد العقل ، مستعيناً فيه بشيء آخر . والذي عن مجرّد العقل فهو الأولى الواجب قبوله ، كقولنا : « الكل أعظم من الجزء » . واما الذي عن العقل مع الاستعانـة بشيء ، فإما أن يكون المعين غيرغريزي في العقل، فيكون هذا التصديق واقعاً بكسب ، فيكون بعد المبادىء ، وكلامنا في المبادىء ؛ واما ان يكون المعين غريزياً في العقل ، أي حاضراً ، وهو الذي يكون معلوماً بقيـــاس حده الاوسط موجود بالفطرة ، حاضر للذهن . وكلـما حضر المطلوب مؤلفاً من حدين اكبر وأصغر ، تمثل هذا الأوسـط بينهما للعقل ، من غير حاجة الى كسبه . وهذا مثل قولنا : « ان الأربعة زوج » ،فان من فهم الأربعة ، وفهم الزوج ، تمثل له أن الأربعة زوج ؛ فانه في الحال يتمثل انه منقسم بمتساويين . وكذلك ، كلما تمثل للذهن الأربعة ، وتمثل الاثنان ، تمثل في الحال أنها ضعفه ، لتمثل الحد الأوســط . وأما اذا كان بدل ذلك ستة وثلاثين ، أو عدداً آخر ، افتقر الذهن الى طلب الاوسط . ـ فهذا القسم ، الاولى به أن يسمى مقدمـــة فطرية القياس .

واما الذي هو خارج عن العقل ، فهو احكام القوة الوهميـــة ، التي يحكم بها جزماً ؛ وبالضرورة الوهمية ، اذا كانت تلك الاحكام في أمور ليس للعقل فيها حكم أولي . وتلك الأمور مع ذلك ، خارجة عن المحسوسات ، فيضطر الوهمُ النفس الى حكم ضروري فيهـــا كاذب، اذ يجعلها في احكام ما يحسن ، مثل حكم النفس في أول ما يوجد بميزة ، وقبل أن يثقف بالآراء والنظر ؛ أن كل موجود فهو في مكان او في حيّز يشار اليه ؛ وان الشيء الذي ليس في داخل العـــالم ، ولا في

خارجه ، فليس بموجود ؛ وان النفس تحكم بهذا بالضرورة ، ولا يكون العقل هو الموجب لهذا ، ولكن يكون ساكتاً عن هذا .

ثم اذا نظر العقل النظرَ الذي يخصه ، وألّف قياسات من مقدمات مشتركة القبول بين العقل وبين قوى أخرى ، ان كان لها حكم في القبول والتسليم ، انتج أن للمحسوسات مبادىء مخالفة المحسوسات . فاذا انتهى النظر الى النتيجة ، مانعت القوة التي تحكم الحكم المذكور ، فيعلم انها كاذبة ضرورة ، وأن فطرتها وضرورتها غير الضرورة العقلية ، وان كانت ضرورة قوية في بادىء الأمر ؛ وأول ما يكذبها أنها نفسها لا تدخل في الوهم . ومع ذلك ، فانه قد يصعب علينا التمييز بين الضرورتين ، الا ان ننظر في موضوع المطلوب ومحموله ؛ فان كان شيئاً أعم من المحسوس ، أو خارجاً عنه ، وكانت الضرورة تدعو الى جعله على صورة محسوسة ، لم نلتفت اليها ، بل نفرغ الى الحجة .

والموجود والشيء والعلة والمبدأ والجزئي والكلي والنهاية وما أشبه ذلك — كلها خارجة عن الأمور المحسوسة ، بل حقائق النوعيات أيضاً ؛ مثل حقيقة الانسان ، فانها مما لا يُتخيل ألبتة ولا تتمثل في أوهامنا ، بل انما ينالها عقلنا . وكذلك كل حقيقة كلية من حقائق نوعيات الامور الحسية ، فضلاً عن العقلية ، كما سنبين ذلك في موضعه ، فمبادىء البرهان التي من جنس المدركات بالضرورة ، هي من هذه التي تدرك ويُصدَّق بها بالضرورة الحقيقية ، دون تلك الوهمية . فهذا .

واما مايكون على سبيل التسليم ، فاما أن يكون على سبيل تسليم غير غلط ، واما على سبيل تسليم غلط . واما الذي على سبيل تسليم صواب ، فهو اما على سبيل تسليم مشترك فيه ، واما على سبيل تسليم من واحد خاص ؛ ويكون ذلك نافعاً في القياس الذي يخاطب

به ذلك الواحد الخاص ... والذي على سبيل تسليم مشترك فيه ، امـا ان يكون رأياً يستند الى طائفة ، او يكون رأياً لايستند الى طائفة ؛ بل يكون متعارفاً في الناس كلهم قبوله ... فان هذه مشهورات مقبولة . فان كانت صادقة ، فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المـنزل المنزلة المذكورة ؛ بل المشهورات هذه وامثالهـا ، منها ماهو صـادق ،ولكن يحتاج في أن يصير يقيناً الى حجة ؛ ومنها مـا هو صادق بشرط دقيق لايفطن له الجمهور . ولا يبعد أن يكون في المشهورات كاذب ...

واعلم ان جميع الاوليات ايضاً مشهورة ، ولا ينعكس ؛ كما ان جميع المصدق بها تخيل وتحرك الخيال ، ولا ينعكس .

واما المصدق بها على سبيل تسليم غلط ، فهو ان يسلّم المسلم شيئاً ، على أنه أمر آخر ، لمشابهته إياه ، ومشاركته له في لفظ أو معنى..

وأما المظنونات ، فهي التي تظن ظناً ، من غـير وقوع اعتقـاد جزم ، وذلك اما لمشابهتها للأمور المشهورة ... واما أن يقع الظن بها على سبيل القبول على ثقة ، وامـا أن يقع الظن بها على سبيل القبول من ثقة ، واما أن يقع الظن بها من جهات أخرى ، ليس لأحدها على انها مشهورات [١] ...

٤ ــ المبادىء التي لا برهان عليها

من البين أنه لاسبيل الى اقامة البراهين في العلوم ، على مبادئها . والا ، فما يبيّن به المبدأ هو المبدأ ؛ والعلم به أحق من العلم بما قيل انه مبدأ له. فبعض مبادىء العلوم بينة بأنفسها ، وبعضهـا يحتاج الى بيان ؛ وكلاهما من المستحيل أن يبينا في العلوم التي هي لها مبادىء أوّل . اما البينات بأنفسها ، فلا يمكن بيانها في ذلك العلم ، ولا في

---

(١) ابن سينا : البرهان من الشفاء ، ص ١٦ – ٢٠

علم آخر . وأما ما ليس بيناً بنفسه ، فانما يمكن بيانه في علم آخر ، وخصوصاً في علم أعلى .

ومبادىء العلم الأعم الذي سائر العلوم مرتبة تحته ، جلها بينة بنفسها ، وبعضها مأخوذة من علوم جزئيــة تحتها على ما ذكرناه ؛ وذلك قليل .

وأما موضوع الصناعة ، فقد يجب أن يصدق به وأن يتصور جميعاً . فما كان منه ظاهر الوجود ، خفي الحد ، كالجسم الطبيعي ، لم يوضع وجوده في العلم ؛ بل اشتغل بأن يوضع حده فقط . وما كان خفي الوجود والحد معاً — مثل العدد والواحد والنقطة — فانهم يضعون وجوده ايضاً . ووضع وجوده هو من جملة مبادىء الصناعة التي تسمى اصولاً موضوعة ، لأنه مقدمة مشكوك فيها ، مبنيّ عليها الصناعة . وان كانت ظاهرة الأمرين جميعاً ، كان تكلف وضع الأمرين فضلاً . وربما وضعوا الحدود فقط في الشيء الذي هو خفي الوجود والحد جميعاً ، اذ قد يفهم من ذلك ، أن الشيء موجود ، وأن الحد ليس بحسب الاسم ، بل بحسب الذات ؛ كقولهم في فاتحة علوم الهندسة : ان النقطة شيء لا جزء له .

فموضوعات العلوم ، ان احتيج الى التنبيه على وجودها ، وضعت وضعاً ، ولا برهان عليها في الصناعة ، بل على عوارضها الذاتية . واما العوارض الذاتية فتحد حداً فقط ، ان احتيج اليه ، ولا توضع موجودة الا عند الفراغ عن اقامة البرهان على مسألة مسألة ، يتبين منه انها موجودة لموضوع ، أو مسلوبة عن موضوع .

والمبادىء التي ليست أصولاً موضوعة ، وليست مصادرات ، فان وضعها من التكلف ؛ مثل أن النقيضين لا يجتمعان ، وما أشبه ذلك .

وأن نازع فيها منازع فلا تنقلب بذلك أصلاً موضوعاً ، أو مصادرة ؛ لأن تلك المنازعة باللسان دون العقل ؛ وبالقول الخارج دون القول الداخل ...

واما المبادىء التي قد يشك فيها ، فلا بدّ من أن يوضع وجودها ، وتفهم مائية اجزائها ، أن لم تكن بنية تصور الاجزاء والحد ، وليس أصلاً موضوعاً ، ولا مصادرة ، لأنه ليس فيه حكم ؛ بل انما يوضع لتفهيم اسم فقط ، اللهم الا أن يسمي انسان كل مسموع في فواتح الصناعات اصلاً موضوعاً ؛ بل انما الاصول الموضوعة اشياء مصدق بها ، وهي في انفسها صادقة ، يجتمع من التصديق بها — ولو بالوضع مع مقدمات اخرى — نتيجة . والحدود ليست كذلك [1] .

---

(١) ابن سينا : البرهان من الشفاء ، ص ١٢٥ — ١٢٧ .

العلم الكلي

٥ ـ اقسام الموجود واقسام الواحد

ان الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم ، لأنه مبدأ أول لكل شرح ؛ فلا شرح له ، بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء . وهو ينقسم نحواً من القسمة الى جوهر وعرض .

واذا أردنا تحقيق الجوهر ، احتجنا أن نقدم أمامه مقدمات ؛ فنقول : اذا اجتمع ذاتان ، ثم لم تكن ذات كل واحد منهما مجامعة للاخرى بأسرها ، كالحال في الوتد والحائط ، فانهما وإن اجتمعا، فداخل الوتد غير مجامع لشيء من الحائط ؛ بل انما يجامعه ببسيطه فقط . واذا لم يكونا كالوتد والحائط ، بل كان كل واحد منهما يوجد شائعاً بجميع ذاته في الآخر ؛ ثم ان كان احدهما ثابتاً بحاله مع مفارقة الآخر ، وكان احدهما مفيداً لمعنى به يصير الجميع موصوفاً بصفة ، والآخر مستفيداً له ـ فان الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلاً ، والآخر يسمى حالاً فيه . ثم اذا كان المحل مستغنياً في قوامه عن الحال فيه ، فانما نسميه

موضوعاً له ؛ وان لم يكن مستغنياً عنه ، لم نسمه موضوعاً له ؛ بل ربما سميناه هيولى .

وكل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر ؛ وكل ذات قوامها في موضوع فهو عرض . وقد يكون الشيء في المحل ، ويكون مع ذلك جوهراً ، اعني لا في موضوع ، اذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوماً به ، ليس متقوماً بذاته ، ثم يكون مع هذا مقوماً له ، ونسميه صورة . وأما اثباته فقد يأتينا من بعد .

وكل جوهر ليس في موضوع ، فلا يخلو إما ان لا يكون في محل أصلاً ، او يكون في محل لا يستغني في القوام عنه ذلك المحل . فان كان في محل لا يستغني في القوام عنه ذلك المحل ، فانا نسميه صورة مادية ؛ وان لم يكن في محل اصلاً ، فاما أن يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه ، أو لا يكون ؛ فان كان محلاً بنفسه لا تركيب فيه ، فانا نسميه الهيولى المطلقة ، وان لم يكن ، فإما أن يكون مركباً مثل اجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية ، وإما أن لا يكون ؛ ونحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس .

واما اذا كان الشيء في محل هو موضوع ، فإنا نسمه عرضاً[1] ..

٦ ــ في ترتيب الموجودات

فأولى الاشياء بالوجود هي الجواهر ، ثم الأعراض . والجواهر التي ليست بأجسام اولى الجواهر بالوجود ، الا الهيونى ؛ لأن هذه الجواهر ثلاثة : هيولى ، وصورة ، ومفارق لا جسم ولا جزء جسم ، ولا بدّ من وجوده ، لأن الجسم واجزاءه معلولة ، وينتهي الى جوهر هو علة غير مقارنة ، بل مفارقة البتة .

---

(١) النجاة ، ص ٢٠٠ – ٢٠١ .

فأول الموجودات في استحقاق الوجود ، الجوهر المفارق الغير الجسم ، ثم الصورة ، ثم الجسم ، ثم الهيولى – وهي ، وان كانت سبباً للجسم ، فانها ليست بسبب يعطي الوجود ، بل هي محل لنيل الوجود ؛ وللجسم وجودها ، وزيادة وجود الصورة فيه التي هي اكمل منها – ثم العرض .

وفي كل طبقة من هـــذه الطبقات ، جملة موجودات تتفاوت في الوجود ...

... وأما العلم الطبيعي ، فيبتدىء من حيّز الجسم والصورة الغير المفارقة من الموجودات ، ويبحث عن احوالها ، وهي من باب الكيف والكم ، والأين والوضع ، والفعل والانفعال ...

وما كان من الأعراض قاراً ، فهو قبل ما كان منها غير قارّ ؛ وما كان من غير القارّ ، وجوده بتوسط قارّ ، فهو قبل الذي يوجد منه بتوسط الغير القارّ ؛ والذي يوجد منه بتوسط الغير القار ، فهو الزمان ومتى ؛ فلذلك هو أقصى مراتب الوجود ، وأخسّ انحائه ، وليس هو سبباً لشيء البتة .

ولا شك أن الاضافات والأوضاع ، والفعل والانفعال والجدة ، والنسبة الى الزمان والكون في المكان هي أعراض ؛ اذ من شأنها أن تكون في موضوع ، ويفارقها الموضوع مع امتناع وجودها دونه . وانما يقع الشك في مقولتي الكم والكيف .

وقد بيّنا أن المقادير التي من مقولة الكم اعراض . والزمان قد بيّن أنه هيئة عارضة ؛ والمكان هو سطح لا محالة [١] .

٧ – في أقسام العلل واحوالها

والمبدأ يقال لكل ما يكون قد استتم له وجود في نفسه ،

---

(١) النجاة ص، ٢٠٨ – ٢٠٩ .

اما عن ذاته واما عن غيره ؛ ثم يحصل عنه وجود شيء آخر ، ويتقوم به ؛ ثم لايخلو اما ان يكون كالجزء لما هو معلول له ، أو لا يكون كالجزء .

فان كان كالجزء ، فإما أن يكون جزءاً ليس يجب عن حصوله بالفعل ، أن يكون ما هو معلول له موجوداً بالفعل ؛ وهـذا هو العنصر ؛ فـانك تتوهم العنصر موجوداً . ولا يلزم من وجوده بالفعل وحده أن يحصل الشيء بالفعل ، بل ربما كان بالقوة . واما ان يجب عن وجوده بالفعل ، وجود المعلول له بالفعل ، وهذا هو الصورة ؛ مثال الأول ، الخشب للسرير ؛ مثال الثاني ، الشكل والتأليف .

وان لم يكن كالجزء ، فإما ان يكون مبايناً أو ملاقياً لذات المعلول . فان كان ملاقياً ، فاما ان ينعت المعلول به ، وهـذا هو كالصورة للهيولى ؛ وإمـا ان ينعت بالمعلول ، وهـذا هو كالموضوع للعرض . وان كان مبايناً ، فاما أن يكون الذي منه الوجود ؛ وليس الوجود لأجله ، وهو الفاعل ؛ وامـا أن لايكون منه الوجود ، بـل لأجله الوجود ، وهو الغاية .

فتكون العلل هيولى للمركب ، وصورة للمركب ، وموضوعاً للعرض ، وصورة للهيولى ، وفاعلاً وغاية . ويشترك الهيولى للمركب والموضوع للعرض ، بأنهما الشيء الذي فيه قوة وجود الشيء . وتشترك الصورة للمركب والصورة للهيولى ، بأنه ما به يكون المعلول موجوداً بالفعل ، وهو غير مباين . والغاية تتأخر في حصول الوجود عن المعلول ، وتتقدم سائر العلل في الشيئية . ومن البين أن الشيئية غير الوجود في الأعيان ؛ فان المعنى له وجود في الأعيان ، ووجود في النفس ، وأمر مشترك ؛ فذلك المشترك هو الشيئية .

والغاية بما هي شيء ، فانها تتقدم سائر العلل ، وهي علة العلل في أنها علل ؛ وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخر . واذا لم تكن العلة الفاعلة هي بعينها العلة الغائية ، كان الفاعل متأخراً في الشيئية عن الغاية ؛ وذلك لأن سائر العلل انما تصير عللاً بالفعل لأجل الغايـة ، وليست هي لأجل شيء آخر . وهي توجـد أولاً نوعـاً من الوجود ، فتصير العلل عللاً بالفعل .

ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز ، هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول في كل شيء ، هو الغاية . فان الطبيب يفعل لأجـل البرء ؛ وصورة البرء هي الصناعة الطبيـة التي في النفس ، وهي المحركة لارادته الى العمل . واذا كان الفـاعل أعلى من الارادة ، كان نفس ما هو فاعل هو محرك من غير توسط من الارادة ، التي تحـدث عن تحريك الغـاية .

واما سائر العلل ، فان الفـاعل والقـابل قد يتقدمان المعلول بالزمان ؛ واما الصورة فلا تتقدم بالزمان البتة . والقـابل دائماً أخس من المركب ؛ والفاعل أشرف ؛ لأن القابل مستفيد لا مفيد ، والفاعل مفيد لا مستفيد ..

... وأعلم ، ان العلل القريبة التي لا واسطة بينهـا وبين الأجسام الطبيعية ، هي الهيولى والصورة . وأما الفاعل ، فانه امـا علة للصورة وحدها ، او للصورة والمادة ؛ ثم يصير بتوسط ما هو علة منها ، علة للمركب . واما الغاية ، فانها علة لكون الفـاعل علة الكون ، الذي هو علة لوجود الصورة ، التي هي علة لوجود المركب [١] .

٨ ــ في معاني القوة

ويقال قوة لمبدأ التغير في آخر ، من حيث انه آخر . ومبـدأ

---

(١) النجاة ، ص ٢١١ – ٢١٣ .

التغير اما في المنفعل ، وهو القوة الانفعالية ؛ واما في الفاعل ، وهو القوة الفعليـة .

ويقال قوة لما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال ، ولمـا به يصير الشيء مقوّما لآخر ، ولما به يصير الشيء غير متغير وثابتاً ؛ فان التغير مجلوب للضعف .

وقوة المنفعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد ، كقوة المـاء على قبول الشكل ؛ فان فيه قوة قبول الشكل ، وليس فيـه قوة حفظه ؛ وفي الشمع قوة عليهما جميعاً ؛ وفي الهيولى الأولى قوة على الجميع ، ولكن بتوسط شيء دون شيء . وقـد يكون في الشيء قوة انفعالية بحسب الضدين ، كما أن في الشمع قوة أن يتسخن وأن يتبرد .

وقوة الفاعل قد تكون محدودة نحو شيء واحد ، كقوة النـار على الاحراق فقط ؛ وقد تكون على اشياء كثيرة ، كقوة المختارين . وقد يكون في الشيء قوة على كل شيء ،ولكن بتوسط شيء دون شيء. وقد تكون القوة الفعلية على الضدين جميعاً ، كقوة المختارين منـا . والقوة الفعلية المحدودة ، اذا لاقت القوة المنفعلة ؛ حصل منها الفعـل ضرورة ، وليس كذلك في غيرها مما يستوي فيها الاضداد .

وقد تُغلـّط لفظة القوة ، فيتوهم أن القوة على الفعـل هي القوة المقابلة لما بالفعل . والفرق بينهما ، أن هذه القوة الأولى تبقى موجودة عندما تفعل ؛ والثانية إنما تكون موجودة مع عدم الذي هو بالفعل . وأيضاً ، فان القوة الأولى لايوصف بها الا المبدأ المحرك ؛ والقوة الثانية يوصف بها في اكـثر الأمر المنفعل . وأيضاً ، فان الفعل الذي بازاء القوة الأولى ، هو نسبة استحالة ، أو كون ، أو حركة مـا ، الى مبدإ لاينفعل بها . والفعل الذي بازاء القوة الثانية يوصف با كمل نحو

من الوجود [1] الحاصل ، وإن كان انفعالاً أو حالاً ، لا فعلًا ولا انفعالاً.

وكل جسم ، فانه اذا صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر ، فإنه يفعل بقوة ما فيه . اما الذي بالارادة والاختيار ، فذلك ظاهر فيه . وأما الذي ليس بالارادة والاختيار ، فلأن ذلك الفعل اما ان يصدر عن ذاته ، أو يصدر عن شيء مباين له جسماني ، أو عن شيء مباين له غير جسماني .

فإن صدر عن ذاته ، وذاته تشارك الاجسام الاخرى في الجسمية ، وتخالفها في صدور ذلك الفعل عنها ؛ فإذن ، في ذاته معنى زائد على الجسمية ، هو مبدأ صدور هذا الفعل عنها ؛ وهذا هو الذي يسمى قوة .

وان كان ذلك عن جسم آخر ، فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر أو عرض ؛ وقد فرض لا بقسر ولا عرض .

وان كان عن شيء مفارق ، فلا يخلو اما ان يكون اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن ذلك المفارق ، هو لما هو جسم ، أو لقوة فيه ، أو لقوة في ذلك المفارق . فان كان لما هو جسم ، فكل جسم يشاركه فيه ، لكن ليس يشاركه فيه . وان كان لقوة فيه ، فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل عنه ، وان كانت لفيض من المفارق . وان كان لقوة في ذلك المفارق ، فاما ان يكون نفس تلك القوة توجب ذلك ، او اختصاص ارادة . فإن كان نفس القوة توجب ذلك ، فلا يخلو اما ان يكون ايجاب ذلك من هذا الجسم بعينه ، لأجل الامور المذكورة ، وقد رجع الكلام من رأس . واما ان يكون على سبيل الارادة ، فلا يخلو اما ان تكون الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الأجسام ، أو جزافا ؛ فان كان جزافاً

(١) في المطبوع الذي بين يدي : بأكمل نحو من الوجوه .

كيف اتفق ، لم يتم على النظام الأبدي والاكثري ؛ فان الأمور الاتفاقية هي الــتي ليست دائمة ولا اكثرية . لكن الأمور الطبيعية دائمة او اكثرية ، وليست باتفاقية .

فبقي أن تكون لخاصية يختص بها من سائر الأجسام ، وتكون تلك الخاصية من ذاتيتها صدور ذلك الفعل . ثم لا يخلو إما أن يراد ذلك ، لأن تلك الخاصية توجب ذلك الفعل ، أن يكون منها في الاكثر ، او لاتوجب ، ولا يكون منها في الاكثر . فان كانت توجب فهي مبدأ ذلك ؛ وان لم توجب ، وكان في الاكثر ... فاختصاصه به جزاف ؛ وقد قيل : انه ليس بجزاف .

وكذلك ان قيل : ان كونه فيه أولى ، فمعناه صدوره منه أوفق . فهو اذن موجب له ، أو ميسّر لوجوبه ، والميسّر علة اما بالذات واما بالعرض ؛ وان لم يكن علة اخرى بالذات غيره ، فليس هو بالعرض ؛ لأن الذي بالعرض هو على أحد النحوين المذكورين .

فبقي أن تلك الخـاصية بنفسها موجبـة ، والخاصية الموجبـة تسمى قوة [1] .

٩ ــ في القديم والحادث

يقال قديم للشيء ، اما بحسب الذات ، واما بحسب الزمان فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة ؛ والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أول لزمانه .

والمحدث ايضاً على وجهين : احدهما هو الذي لذاته مبدأ هي به موجودة ؛ والآخر هو الذي لزمانه ابتداء ، وقد كان وقت لم يكن ،

---

(١) النجاة ، ص ٢١٤ — ٢١٦ .

وكانت قبلية هو فيها معدوم ، وقد بطلت تلك القبلية . ومعنى ذلك كله ، أنه يوجد زمان هو فيه معدوم ؛ وذلك لأن كل ما لزمانِ وجودِهِ بدايةٌ زمانية ، دون البداية الابداعية ، فقد سبقه زمان ، وسبقته مادة قبل وجوده ؛ لأنه كان لامحالة معدوماً .

فإما أن يكون عدمه قبل وجوده ، أو مع وجوده ؛ والقسم الثاني محال .

فبقي أن يكون معدوماً قبل وجوده ؛ فلا يخلو اما ان يكون لوجوده قبل ، أو لايكون . فان لم يكن لوجوده قبل ، فلم يكن معدوماً قبل وجوده ؛ وان كان لوجوده قبل ، فاما ان يكون ذلك القبل شيئاً معدوماً أو شيئاً موجوداً ؛ فان كان شيئاً معدوماً فلم يكن له قبل موجود كان فيه معدوماً ؛ وايضاً فان القبل المعدوم موجود مع وجوده .

فبقي ، أن القبل الذي كان له شيء موجود ؛ وذلك الشيء الموجود ليس الآن موجوداً ، فهو شيء قد مضى وكان موجوداً ؛ وذلك اما ماهية لذاته وهو الزمان ، واما ماهية لغيره ، وهو زمانه ؛ فيثبت الزمان على كل حال (١) .

١٠ — في الحدوث الذاتي

واعلم انه ، كما ان الشيء قد يكون محدثاً بحسب الزمان ، فكذلك قد يكون محدثاً بحسب الذات . فان المحدث هو الكائن بعد ان لم يكن ؛ فالبعدية كالقبلية قد تكون بالزمان ، وقد تكون

---

(١) النجاة ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

بالذات . فاذا كان الشيء له في ذاته ان لايجب له وجود ، بل هو باعتبار ذاته وحدها ، بلا علتها ، لايوجد ؛ وانما يوجد بالعلة .

والذي بالذات قبل الذي من غير الذات ؛ فيكون لكل معلول في ذاته أولاً انه ليس ، ثم عن العلة ؛ وثانياً أنه أيس ، فيكون كل معلول محدثاً ، اي مستفيد الوجود من غيره ، بعد ماله في ذاته أن لايكون موجوداً ؛ فيكون كل معلول في ذاته محدثاً .

وان كان مثلاً في جميع الزمان موجوداً ، مستفيداً لذلك الوجود عن موجد ، فهو محدث ؛ لأن وجوده من بعد ، لا وجوده بعدية بالذات ، ومن الجهة التي ذكرناها . وليس حدوثه انما هو في آن من الزمان فقط ، بل هو محدث في جميع الزمان والدهر . ولا يمكن أن يكون حادث بعد مالم يكن بالزمان ، الا وقد تقدمته المادة التي منها حدث (١) .

١١ - في تحقيق معنى الكلي

... فقد يقال كلي للانسانية بلا شرط ، ويقال كلي للانسانية بشرط انها مقولة – بوجه ما من الوجوه المعلومة – على كثيرين .

والكلي بالاعتبار الأول موجود بالفعل في الاشياء ؛ وهو المحمول على كل واحد ، لا على انه واحد بالذات ، ولا على أنه كثير ، فان ذلك ليس له بما هو انسانية .

واما الاعتبار الثاني فله وجهان : احدهما اعتبار القوة في الوجود ؛ والثاني اعتبار القوة اذا صار مضافاً الى الصورة المعقولة عنها .
اما اعتبار القوة في الوجود ... فهذا غير موجود ...

(١) النجاة ، ص ٢٢٣ .

واما اعتبار القـوة بالوجه الأخير فموجود ؛ فان الانسانية التي في زيد اذا قيست الى الصورة المعقولة عنها ، لم تكن ما يعقل منها اولى بالحمل على زيد منه بالحمل على عمرو ؛ ولا تأثيرها في النفس صورة عقلية مأخوذة عنه ، أولى من الذي في عمرو . بل ، من الجائز أن يكون - لو سبق الذي في عمرو الى العقل - لأخذ منه هذه الصورة بعينها ؛ فأيها سبق فأثر هذا الأثر ، لم يؤثر الآخر بعده شيئاً .

فاذن ، هذه الصورة المعقولة جائز من حالها أن ترتسم في النفس ، عن أي ذلك سبق اليها . فليس قياسها الى واحـــد من تلك اولى من قياسها الى الآخر ؛ بل هي مطابقـة للجميـع ؛ فلا كلي عام في الوجود [1] ، بل وجود الكلي عاماً بالفعل انما هو في العقل ، وهي الصورة التي في العقل ، الـــتي نسبتها - بالفعل او بالقوة - الى كل واحـد ، واحدة . والكلي الذي يوجد في القضايا والمقدمات ، هو القسم الاول [2] .

(١) في الطبعة التي بين يدي : فلا كلي عامي في الوجو .
(٢) النجاة ، ص ٢٢٠ - ٢٢١ .

العلم الالهي

١٢ ـ في بيان معاني الواجب ومعاني الممكن

إن الواجب الوجود هو الموجـــود الذي متى فرض غير موجود ، عرض منه محال . وان الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً ، لم يعرض منـه محال . والواجب الوجود هو الضروري الوجود ؛ والممكن الوجود هو الذي لاضرورة فيه بوجه ، أي لا في وجوده ولا في عدمه ..

فهذا الذي نعنيه في هـذا الموضوع بممكن الوجود ؛ وان كان قد يُعنى بممكن الوجود ما هو في القوة . ويقال الممكن على كل صحيح الوجود ..

ثم أن الواجب الوجود ، قـد يكون واجباً بذاته ، وقـــد لا يكون بذاته .

أمـا الذي هو واجب الوجود بذاته ، فهو الذي لذاتـه ،لالشيء آخر أي شيء كان ـ يلزم محال من فرض عدمه .

واما واجب الوجود لابذاته ، فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو ، صار واجب الوجود . مثـلًا ، إن الاربعة واجبـة الوجود ، لابذاتها ، ولكن عند فرض اثنين واثنين ؛ والاحتراق واجب الوجود لابذاته ، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، اعني المحرقة والمحترقة [١] .

١٣ — في ان الواجب بذاته لايجوز أن يكون واجباً بغيره ، وأن الواجب بغيره ممكن

ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً . فانه ان رفع غيره أو لم يعتبر وجوده ، لم يخلُ إما أن يبقى وجوب وجوده على حاله ، فلا يكون وجوب وجوده بغيره ؛ وأما أن لايبقى وجوب وجوده ، فلا يكون وجوب وجوده بذاته .

وكل ما هو واجب الوجود بغيره ، فانه ممكن الوجود بذاته ؛ لأن ما هو واجب الوجود بغيره ، فوجوب وجوده تابع لنسبة ما واضافة . والنسبة والاضافة اعتبارهما غير اعتبار نفس ذات الشيء التي لها نسبة واضافة . ثم وجوب الوجود انما يتقرر باعتبار هذه النسبة . فاعتبار الذات وحدها لا يخلو اما ان يكون مقتضياً لوجوب الوجود ، أو مقتضياً لإمكان الوجود ، أو مقتضياً لامتناع الوجود . ولا يجوز أن يكون مقتضياً لامتناع الوجود ؛ لأن كل ما امتنع وجوده بذاته ، لم يوجد ولا بغيره ... واما أن يكون موجوداً مقتضياً لوجوب الوجود ؛ فقد قلنا : ان ما وجب وجوده بذاته ، استحال وجوب وجوده بغيره .

---

(١) النجاة ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

فبقي ان يكون باعتبار ذاته ممكن الوجود ، وباعتبار أيقاع النسبة الى ذلك الغير واجب الوجود ، وباعتبار قطع النسبة التي الى ذلك الغير ممتنع الوجود ، وذاته بذاته بلا شرط ممكنة الوجود [1] .

١٤ — في بساطة الواجب

... ان واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادىء تجتمع فيقوم منها واجب الوجود ، لا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد والقول، سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر ، بأن تكون اجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، فيدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته . وذلك لأن كل ما هذا صفته ، فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ، ولا ذات المجتمع . فاما أن يصح لكل واحد من جزئيه مثلاً وجود منفرد ، لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها ، فلا يكون المجتمع واجب الوجود ؛ أو يصح ذلك لبعضها ، ولكنه لا يصح للمجتمع وجود دونه ؛ فما لم يصح له من المجتمع والاجزاء الاخرى وجود منفرد ، فليس واجب الوجود ؛ ولم يكن واجب الوجود الا الذي يصح له ، وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ، ولا للجملة مفارقة الاجزاء ؛ وتعلق وجود كل بالآخر ، وليس واحد اقدم بالذات ، فليس شيء منها بواجب الوجود (فقد أوضحت هذا ، على أن الاجزاء بالذات اقدم من الكل) فتكون العلة الموجبة للوجود ، توجب اولاً الاجزاء ، ثم الكل ؛ ولا يكون شيء منها واجب الوجود .

وليس يمكننا أن نقول : إن الكل اقدم بالذات من الاجزاء ؛ فهو اما متأخر واما معاً . وكيف كان ، فليس بواجب الوجود .

---

(١) النجاة ، ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .

فقد اتضح من هذا ، أن واجب الوجود ليس بجسم ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة ؛ ولا له قسمة لا في الكم ولا في المبادىء ، ولا في القول ؛ فهو واحد من هذه الجهات الثلاث [1] .

١٥ ــ في اثبات واجب الوجود

لا شك أن هنا وجوداً ؛ وكل وجود فإما واجب وإما ممكن ؛ فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب ، وهو المطلوب ؛ وان كان ممكناً ، فإنا نوضح ان الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود .

وقبل ذلك ، فإنا نقدم مقدمات . فمن ذلك ، أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد ، لكل ممكن الذات ، علل ممكنة الذات بلا نهاية . وذلك لأن جميعها اما أن يكون موجوداً معاً ، وإما أن لا يكون موجوداً معاً ..

وأما أن يكون موجوداً معاً ولا واجب وجود فيه ، فلا يخلو إما أن تكون الجملة – بما هي تلك الجملة – سواء اكانت متناهية او غير متناهية ، واجبة الوجود بذاتها ، او ممكنة الوجود . فان كانت واجبة الوجود بذاتها ، وكل واحد منها ممكن ، يكون الواجب الوجود متقوماً بممكنات الوجود ؛ (و) هذا خلف . وان كانت ممكنة الوجود بذاتها ، فالجملة محتاجة في الوجود الى مفيد الوجود ؛ فاما أن يكون خارجاً منها ؛ أو داخلاً فيها ؛ فان كان داخلاً فيها ، فإما أن يكون واحداً منها واجب الوجود ، وكان كل واحد منها ممكن الوجود ؛ (و) هذا خلف . واما أن يكون ممكن الوجود ، فيكون هو علة

---

(١) النجاة ، ص ٢٢٧ – ٢٢٨ .

لوجود الجملة ؛ وعلة الجملة علة اولاً لوجود أجزائها ، ومنها هو ، فهو علة لوجود نفسه ، وهذا ، مع استحالته - ان صح - فهو من وجه ما نفس المطلوب ؛ فان كل شيء يكون كافياً في أن يوجد ذاته ، فهو واجب الوجود ؛ وكان ليس واجب الوجود ؛ (و) هذا خلف . فبقي ان يكون خارجاً عنها ، ولا يمكن ان يكون علة ممكنة . فانا جمعنا كل علة ممكنة الوجود ، في هذه الجملة ؛ فهي اذن خارجة عنها وواجبة الوجود بذاتها ؛ فقد انتهت الممكنات الى علة واجبة الوجود ؛ فليس لكل ممكن علة ممكنة بلا نهاية [1].

١٦ - واجب الوجود خير محض

فواجب الوجود تام الوجود ، لأنه ليس شيء من وجوده ، وكمالات وجوده ، قاصراً عنه ؛ ولا شيء من جنس وجوده خارجاً عن وجوده يوجد لغيره ، كما يخرج في غيره ؛ مثل الانسان ، فان أشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه ؛ وأيضاً ، فان انسانيته توجد لغيره . بل واجب الوجود فوق التمام ؛ لأنه ليس انما له الوجود الذي له فقط ، بل كل وجود أيضاً فهو فاضل عن وجوده ، وله ، وفائض عنه .

وواجب الوجود بذاته خير محض ؛ والخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء وما يتشوقه كل شيء هو الوجود ، أو كمال الوجود من باب الوجود . والعدم - من حيث هو عدم - لا يتشوق اليه ؛ بل من حيث يتبعه وجود أو كمال للوجود ؛ فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود ، فالوجود خير محض وكمال محض .

---

(١) النجاة ، ص ٢٣٥ .

فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حدّه ، ويتم به وجوده . والشر لا ذات له ، بل هو اما عدم جوهر ، او عدم اصلاح لحال الجوهر فالوجود خيرية ، وكمال الوجود خيرية الوجود والوجود الذي لا يقارنه عدم — لا عدم جوهر ، ولا عدم شيء للجوهر ، بل هو دائماً بالفعل — فهو خير محض ؛ والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً ؛ لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته ، فذاته تحتمل العدم ، وما احتمل العدم بوجه ، فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص . فاذن ، ليس خير المحض الا الواجب الوجود بذاته .

وقد يقال أيضاً خير ، لما كان مفيداً لكمالات الاشياء وخيراتها . وقد بان ان واجب الوجود يجب أن يكون لذاته مفيداً لكل وجود ، ولكل كمال وجود ؛ فهو من هذه الجهة خير أيضاً ، لا يدخله نقص ولا شر ؛ وكل واجب الوجود فهو حق ؛ لأن حقيّة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له ؛ فلا أحق أذن من واجب الوجود.

وقد يقال حق أيضاً ، لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً ؛ فلا أحق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً ، ومع صدقه دائماً ، ومع دوامه لذاته لا لغيره ؛ وسائر الاشياء فان ماهياتها —كما علمت— لا تستحق الوجود ، بل هي في أنفسها وقطع اضافتها الى واجب الوجود تستحق العدم . فلذلك ، كلها في أنفسها باطلة ، وبه حقة ، وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصلة . فلذلك كل شيء هالك الا وجهه ، فهو أحق بأن يكون حقاً [1] .

١٧ — واجب الوجود وكيف يعقل الاشياء

فأما كيفية ذلك ، فلأنه اذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل

(١) ابن سينا : الهيئات الشفاء ، ص ٣٥٥ — ٣٥٦ .

موجود ، عقل أوائل الموجودات عنه ، وما يتولد عنها ؛ ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما واجباً بسببه .

وقد بينا هذا ؛ فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها ، الى أن توجد عنها الأمور الجزئية . فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها ، فيعلم ضرورة ما تتأدى اليه ، وما بينها من الازمنة ، وما لها من العودات ؛ لأنه ليس يمكن ان يعلم تلك ، ولا يعلم هذه ،فيكون مدركاً للأمور الجزئية ، من حيث هي كلية ، أعني من حيث لها صفات . وإن تخصصت بها شخصياً ، فبالاضافة الى زمان متشخص ، أو حال متشخصة ، لو اخذت تلك الحال بصفاتها ، كانت أيضاً بمنزلتها . لكنها ، لكونها مستندة الى مبادىء ، كل واحد منها نوعه في شخصه ، فيستند الى أمور شخصية .

وقد قلنا : ان من هـذا الاسناد ، قد نجعل للشخصيات رسماً ووصفاً مقصوراً عليها . فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصي ايضاً ، كان للعقل الى ذلك المرسوم سبيل . وذلك هو الشخص الذي هو واحد في نوعه لانظير له ، ككرة الشمس مثلاً ، أو كالمشتري . واما اذا كان منتشراً في الأشخاص ، لم يكن للعقل الى رسم ذلك الشيء سبيل ، الا ان يشار اليه ابتداء على ما عرفته .

... وكما انك اذ تعلم الحركات السماوية كلها ، فأنت تعلم كل كسوف وكل اتصال وانفصال جزئي يكون بعينه ، ولكن على نحو كلي (١) ...

١٨ ــ واجب الوجود لا يعقل المتغيرات عقلاً زمانياً مشخصاً

وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء ، والا فذاته متقومة بما يعقل ، فيكون تقومها بالاشياء ؛ واما عارضة

(١) النجاة ، ص ٢٤٧ – ٢٤٨ .

لها أن تعقل ، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة ؛ وهذا محال . ويكون لولا أمور من خارج لم يكن هو بحـال ، ويكون له حال لايلزم عن ذاته ، بل عن غيره ، فيكون لغيره فيه تأثير ؛ والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه ؛ ولأنه مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ماهو مبدأ له ، وهو مبـدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً ، وبتوسط ذلك بأشخاصها .

ومن وجه آخر ، لايجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات - مع تغيرها من حيث هي متغيرة - عقلاً زمانياً مشخصاً ، على نحو آخر نبينه . فانه لايجوز أن يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً منها ، أنها موجودة غير معدومة ؛ وتارة يعقل عقلاً زمانياً منها ، أنها معدومة غير موجودة ؛ فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ؛ فيكون واجب الوجود متغير الذات . ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجردة ، وبما يتبعها مما لايتشخص ، لم تعقل بما هي فاسدة ؛ وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ، ووقت وتشخص ، لم تكن معقولة ، بل محسوسة ، أو متخيلة . ونحن قـد بينا في كتب اخرى ، ان كل صورة محسوسة ، وكل صورة خيالية ، فانما تدرك من حيث هي محسوسة ، أو متخيلة ، بآلة متجزئة . وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له ؛ كذلك اثبـات كثير من التعقلات . بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ؛ ومع ذلك ، فلا يعزب عنه شيء شخصي ، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض . وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة !! (١)

---

(١) الهيات الشفاء ، ص ٣٥٨ - ٣٥٩ .

فالأول يعقل ذاته ، ويعقل نظام الخير الموجود في الكل ، وأنه كيف يكون . فذلك النظام ، لأنه يعقله ، هو مستفيض كائن موجود . وكل معلوم الكون ، وجهة الكون ، عن مبدئه ، عند مبدئه — وهو غير منـــاف وتابع لخيرية ذات المبـــدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما — فذلك الشيء مراد . لكن ، ليس مراد الأول هو على نحو مرادنا ، حتى يكون له — فيما يكون عنه — غرض . فكأنك قد علمت استحالة هذا ، وستعلم ؛ بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقليـــة المحضة ، وحياته حالها هذا أيضاً بعينه ؛ فان الحياة التي عندنا ، تكمل بادراك وفعل هو التحريك ، ينبعثان عن قوتين مختلفتين .

وقد صح أن نفس مدركه — وهو ما يعقله من الكل — هو سبب الكل ، وهو بعينه مبدأ فعله ، وذلك ايجـــاد الكل . فمعنى الحياة واحد منه ، هو ادراك وسبيل الى الايجاد ؛ فالحياة منه ليست مما تفتقر الى قوتين مختلفتين ، حتى تتم بقوتين . فلا الحياة منه غير العلم ؛ وكل ذلك له بذاته ؛ وأيضاً ، فان الصورة المعقولة التي تحدث فينا ، فتصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية ، لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الصناعية ، بأن تكون صوراً هي بالفعل مبادٍ لما هي له صوراً ، كان المعقول عندنا هو بعينه القدرة . ولكن ليس كذلك ؛ بل وجودها لا يكفي في ذلك . لكن يحتـــاج الى ارادة متجددة ، منبعثة من قوة شوقية ، يتحرك منهما معاً القوة المحركة ، فتحرك العصب والأعضاء الآلية ، ثم تحرك الآلات الخارجة ، ثم تحرك المادة . فلذلك ، لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قـدرة ،

ولا اراده ؛ بل عسى القدرة فينا ، بعد المبدأ المحرك ، وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة ، فتكون محركة المحرك .

لكن واجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم لعلمه . فقد بينا أن العلم الذي له ، هو بعينه الارادة التي له . وكذلك قد تبين أن القدرة التي له ، هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ للكل ، لا مأخوذاً عن الكل ، ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شيء (١) .

٢٠ — في صدور الأشياء عن المدّبر الأول

فقد ظهر لنا ، أن للكل مبدأ واجب الوجود ، غير داخل في جنس ، أو واقع تحت حد أو برهان ، بريئاً عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة ؛ لاندّ له ولا شريك ولا ضد ؛ وانه واحد من جميع الوجوه ، لأنه غير منقسم لا في الاجزاء بالفعل ، ولا في الأجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ، ولا في العقل ، بأن تكون ذاته مركبة من معان عقلية متغايرة ، يتحد بها جملته ؛ وانه واحد من حيث هو ،غير مشارك البتة في وجوده الذي له . فهو بهذه الوجوه فرد ، وهو واحد ، لأنه تام الوجود ، ما بقي له شيء ينتظر حتى يتم . وقد كان هذا أحد وجوه الواحد ، وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبي ، ليس كالواحد الذي للاجسام لاتصال واجتماع ، أو غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة ، وهي معنى وجودي يلحق ذاتاً أو ذواتاً (٢) .

(١) النجاة ، ص ٢٤٩ — ٢٥٠ .

(٢) كذا في المطبوع، والصواب : ذوات — النجاة ، ص ٢٥١ — ٢٥٢ .

٢١ ـ في ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والأجرام العلوية

فقد صحّ لنا بما قدمناه من القول ، ان الواجب الوجود بذاته واحد ، وانه ليس بجسم ، ولا في جسم ، ولا ينقسم بوجه من الوجوه . فاذن ، الموجودات كلها وجودها عنه ، ولا يجوز أن يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ، ولا سبب ... فلهذا لايجوز ان يكون كون الكل عنه ، على سبيل قصد منه ..

... وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع ، بأن يكون وجود الكل عنه لا بمعرفة ولا رضاً منه . وكيف يصح هذا ، وهو عقل محض ، يعقل ذاته ! ؟ . فيجب أن يعقل أنه يلزم وجود الكل عنه ..

ولكن الحق الأول انما عقله الأول وبالذات ، أنه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ لنظام الخير في الوجود ؛ فهو عاقل لنظام الخير في الوجود ، كيف ينبغي أن يكون ، لا عقلاً خارجاً عن القوة الى الفعل ، ولا عقلاً متنقلاً من معقول الى معقول ؛ فان ذاته بريئة مما بالقوة من كل وجه . فتعقله علة للوجود على مايعقله ، ووجود مايوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده ، وتَبَعٍ لوجوده .. وهو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً ، مبايناً لذاته ، ولأن كون ماتكوّن عن الأول ، انما هو على سبيل اللزوم ، إذ صحّ أن الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته .

... فلا يجوز أن يكون أول الموجودات عنه ـ وهي المبدعات ـ

كثيرة ، لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة ؛ لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته ، لا لشيء آخر . والجهة والحكم الذي في ذاته ، الذي منه يلزم هذا الشيء ، ليست الجهة والحكم الذي يلزم عنه ، لا هذا الشيء ، بل غيره ؛ فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام ، أو شيئان متباينان يكون منهما شيء واحد ، مثل مادة وصورة ، لزوماً معاً ، فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته ؛ وتلك الجهتان اذا كانتا لا في ذاته ، بل لازمتين لذاته ، فالسؤال في لزومها ثابت ، حتى يكونا في ذاته ، فيكون ذاته منقسما بالمعني . وقد منعنا هذا قبل ، وبيّنا فساده .

فقد علمت ، ان الواحد من حيث هو واحد ، انما يوجد عنه واحد ، فبالحري أن تكون الأجسام عن المبدعات الأولى ، بسبب اثنينية ، يجب أن تكون فيها ضرورة ، أو كثرة ، كيف كانت . ولا يمكن في العقول المفارقة شيء من الكثرة ، الا على ما أقول : ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالأول واجب الوجود (ووجوب وجوده بأنه عقل) ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول ضرورة . فيجب أن يكون فيه من الكثرة ، معنى عقله لذاته ممكنه الوجود في حد نفسها ، وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته ، وعقله الأول .

وليست الكثرة له عن الأول . فان امكان وجوده امر له بذاته ، لا بسبب الأول ، بل له من الأول وجوب وجوده ، ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة ، لوجوب حدوثه عن الأول . ونحن لانمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم يتبعها كثرة اضافية ...

. . . .

وقد بان لنا فيما سلف ، أن العقول المفارقة كثيرة العدد ؛ فليست اذن موجودة معاً عن الأول ؛ بل يجب أن يكون اعلاها هو الموجود الأول عنه ، ثم يتلوه عقل وعقل ؛ ولأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي النفس ، وعقلاً دونه ؛ فتحت كل عقل ثلاثة اشياء في الوجود ... فيكون اذن ، العقل الأول يلزم عنه — بما يعقل الأول - وجود عقل تحته ؛ وبما يعقل ذاته ، وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها ، وهي النفس ؛ وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له ، المندرجة في تعقله لذاته ، وجود جرمية الفلك الاقصى ، المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه ؛ وهو الأمر المشابك للقوة ، فبما يعقل الأول يلزم عنه عقل ؛ وبما يختص بذاته على جهتيه الكثرة الأولى بجزأيها ، اعني المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة او بمشاركتها ؛ كما أن امكان الوجود يخرج الى الفعل ، بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك .

وكذلك الحال في عقل عقل ، وفلك فلك ، حتى ينتهي الى العقل الفعال ، الذي يدبر أنفسنا . وليس يجب ان يذهب هذا المعنى الى غير نهاية ، حتى يكون تحت كل مفارق مفارق (١) ...

٢٢ ــ في العناية وبيان كيفية دخول الشر في القضاء الالهي

وخليق بنا - اذا بلغنا هذا المبلغ - ان نحقق القول في العناية . ولا شك انه قد اتضح لك — مما سلف لك منا بيانه — أن العلل العالية لايجوز ان تكون تعمل ما تعمل لأجلنا ، او تكون بالجملة يهمها

---

(١) النجاة ، ص ٢٧٣ – ٢٧٨ .

شيء ، ويدعوها داع ، ويعرض لها ايثار . ولا الك سبيل الى أن تنكر الآثار العجيبة في تكوين العالم ، واجزاء السموات ، واجزاء الحيوان والنبات ، مما لا يصدر ذلك اتفاقاً ، بل يقتضي تدبيراً ما ؛ فيجب أن يعلم ان العناية هي كون الاول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير ، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان ، وراضياً به على النحو المذكور ؛ فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان ، فيفيض عنه مايعقله نظاماً وخيراً على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية الى النظام ، بحسب الامكان ؛ فهذا هو معنى العناية .

واعلم أن الشر يقال على وجوه : فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ؛ ويقال شر لما هو مثل الألم والغم الذي يكون ادراك ما بسبب ، لا فقد سبب فقط . فان السبب المنافي للخير ، المانع للخير ، والموجب لعدمه ، ربما كان مبايناً لايدركه المضرور ؛ كالسحاب اذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج الى ان يستكمل بالشمس . فان كان هـذا المحتاج دراكاً ، ادرك أنه غير منتفع ، ولم يدرك — من حيث يدرك ذلك — أن السحاب قد حال ، بل من حيث هو مبصر ؛ وليس من حيث هـو مبصر متأذياً بذلك ، متضرراً أو منتقصاً ؛ بل من حيث هو شيء آخر ؛ وربما كان مواصلاً يدركه مدرك عـدم السلامة ، كمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة ممزقة ؛ فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو ، يدرك المؤذي الحار أيضاً ، فيكون قد اجتمع هناك ادراكان : ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الاشياء العدمية ؛ وادراك على نحو ماسلف من ادراكنا الامور الوجودية . وهذا المدرك الوجودي ليس شراً في نفسه ، بل بالقياس الى هذا الشيء . واما عدم كماله وسلامته فليس شراً

بالقياس اليه فقط ، حتي يكون له وجود ليس هو بـــه شراً ، بل وليس نفس وجوده الا شراً فيه ، وعلى نحو كونه شراً ؛ فان العمى لا يجوز إلا أن يكون في العين ؛ ومن حيث هو في العين لايجوز أن يكون الا شراً ، وليس له جهة أخرى حتى يكون بهـــا غير شر . وأما الحرارة مثلا ، اذا صارت شراً بالقياس الى المتألم بها ، فلها جهة أخرى تكون بها غير شر . فالشر بالذات هو العدم ولا كل عـدم ؛ بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته ؛ والشر بالعرض هو المعدوم ، أو الحابس للكمال عن مستحقه ، ولا خير من عدم مطلق الا عن لفظـــه ؛ فليس هو بشر حاصل ؛ ولو كان له حصول ما ، لكان الشر العام . فكل شيء وجوده على كماله الاقصى ، وليس فيه ما بالقوة ، فلا يلحقه شر ؛ وإنما الشر يلحق ما في طباعـه ما بالقوة ، وذلك لأجل المادة . والشر يلحق المـادة لأمر اول يعرض لها في نفسها ، ولأمر طارىء من بعـد . فأما الأمر الذي في نفسها ، فأن يكون قد عرض لمادة ما في أول وجودهـــا بعض اسباب الشر الخارجة ، فتمكن منها هيئة من الهيئات ؛ تلك الهيئة يمانع استعدادها الخاص الكمال الذي منيت بشر يوازيه ، مثل المـادة التي يتكون منهـا انسان أو فرس ، اذا عرض لها من الاسباب الطارئة مـــا جعلها أردأ مزاجاً ، وأعصى جوهراً ؛ فلم تقبـــل التخطيط والتشكيل والتقويم ؛ فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال المزاج والبنية ، لا لأن الفاعل حرم ، بل لأن المنفعل لم يقبل . وأمـــا الأمر الطارىء من خارج ، فأحد شيئين : اما مانع وحائل ومبعد للمكمل ، واما مضاد وأصل ممحق للكمال .

مثال الأول وقوع سحب كثيرة وتراكمها ، واظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال .

ومثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته ، حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه . وجميع سبب الشر انما يوجد فيما تحت فلك القمر ، وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود ، كما علمت .

ثم الشر إنما يصيب اشخاصاً ، وفي أوقات . والأنواع محفوظة ؛ وليس الشر الحقيقي يعم أكثر الاشخاص ، إلا نوعاً من الشر .

واعلم ، ان الشر الذي هو بمعنى العدم ، إما أن يكون شراً بحسب أمرٍ واجب ، أو نفع قريب من الواجب ؛ واما ان لايكون شراً بحسب ذلك ، بل شراً بحسب الأمر الذي هو ممكن في الأقل . ولو وجد ، كان على سبيل ماهو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية ، ولا مقتضى له من طباع الممكن هو فيه . وهذا القسم غير الذي نحن فيه ، وهو الذي استثنيناه ؛ هذا وليس شراً بحسب النوع ، بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع ، كالجهل بالفلسفة ، او بالهندسة ، أو غير ذلك ؛ فان ذلك ليس شراً من جهة ما نحن ناس ؛ بل هو شر بحسب كمال الاصلاح في أن يعم . وستعرف أنه انما يكون بالحقيقة شراً ، اذا اقتضاه شخص انسان ، أو شخص نفسه ؛ وانما يقتضيه الشخص ، لا لأنه انسان أو نفس ، بل لأنه قد ثبت عنده حسن ذلك ، واشتاق اليه ، واستعد لذلك الاستعداد ، كما سنشرح لك بعد . وأما قبل ذلك ، فليس مما ينبعث الشيء اليه في بقاء طبيعة النوع ، انبعاثه الى الكمالات الثانية ، التي تتلو الكمال الأول ؛ فاذا لم يكن ، كان عدماً في أمر ما يقتضى في الطباع . فالشر في اشخاص الموجودات قليل . ومع ذلك ، فان وجود الشر في الاشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير ؛ فان هذه العناصر لو لم تكن بحيث تتضاد وتنفعل عن

الغالب ، لم يمكن أن تكون عنها هذه الانواع الشريفة ؛ ولو لم تكن النار منها بحيث اذا تأدت بها المصادمات الواقعة في مجرى الكل على الضرورة ، الى ملاقاة رداء رجل شريف ، وجب احتراقه ، لم تكن النار منتفعاً بها النفع العام ؛ فوجب ضرورة ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء ، انما يكون خيراً بعد أن يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه . فافاضة الخير لاتوجب أن يترك الخير الغالب لشر يندر ، فيكون تركه شراً من ذلك الشر ؛ لأن عدم ما يمكن في طباع المادة وجوده اذا كان عدمان شراً من عدم واحد . ولهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار بشرط ان يسلم منها حياً على الموت بلا ألم . فلو ترك هذا القبيل من الخير ، لكان يكون ذلك شراً فوق هذا الشر الكائن بايجاده ، وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب الترتيب في نظام الخير ، ان يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الاشياء وجوداً مجوزاً ما يقع معه من الشر ضرورة ، فوجب ان يفيض وجوده .

فان قال قائل : فقد كان جائزاً ان يوجد المدبر الأول خيراً محضاً مبرأ عن الشر ؛ فنقول : هذا لم يكن جائزاً في مثل هذا النمط من الوجود ؛ وان كان جائزاً في الوجود المطلق على أنه ضرب من الوجود المطلق مبرأ ، ليس هذا الضرب ، وذلك مما قد فاض عن المدبر الأول ، ووجد في الامور العقلية والنفسية والسماوية ، وبقي هذا النمط في الامكان ، ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا لم يكن مبدؤه موجوداً أصلاً ، وترك لئلا يكون هذا الشر ، كان ذلك شراً من أن يكون هو ، فكونه خير الشرين ؛ ولكان ايضاً يجب ان لا توجد الاسباب الخيرية التي هي قبل هذه الاسباب التي تؤدي الى الشر بالعرض ؛ فان وجود تلك مستتبع لوجود هذه ،

فكان فيه أعظم خال في نظام الخير الكلي . بل وان لم نلتفت الى ذلك ، وقصرنا التفاتنا الى ما ينقسم اليه الامكان في الوجود ، من اصناف الموجودات المختلفة في أحوالها ، فكان الوجود المبرأ من الشر قد حصل ، وبقي نمط من الوجود انما يكون على هذه السبيل ، ولا كونه أعظم شراً من كونه ؛ فواجب أن يفيض وجوده من حيث يفيض عنه الوجود الذي هو أصوب ، وعلى النمط الذي قيل ؛ بل نقول من رأس : ان الشر يقال على وجوه ؛ فيقال شر للأفعال المذمومة ، ويقال شر لمبادئها من الاخلاق ، ويقال شر للآلام والغموم وما يشبهها ، ويقال شر لنقصان كل شيء عن كماله ، وفقدانه ما من شأنه أن يكون له . فكأن الآلام والغموم ، وان كانت معانيها وجودية ليست اعداماً ، فانها تتبع الاعدام والنقصان ؛ والشر الذي هو في الافعال ، هو ايضاً انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه ، مثل الظلم ؛ أو بالقياس الى مايفقد من كمال يجب في السياسة الدينية كالزنا . وكذلك الاخلاق انما هي شرور بسبب صدور هذه عنها ، وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب ان تكون لها . ولا نجد شيئاً مما يقال له شر من الافعال ، إلا وهو كمال بالقياس الى سببه الفاعل له ؛ وعسى انما هو شر بالقياس الى السبب المقابل له ، او بالقياس الى فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو أولى بها من هذا الفعل ؛ فالظلم يصدر مثلاً عن قوة طلابة للغلبة ، وهي الغضبية مثلًا ، والغلبة هي كمالها . ولذلك خلقت من حيث هي غضبية ، يعني انها خلقت لتكون متوجهة الى الغلبة ، تطلبها وتفرح بها . فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها ؛ وان ضعفت عنه ، فهو بالقياس اليها شر لها . وانما هي شر للمظلوم ، أو للنفس النطقية التي كمالها كسر

هذه القوة ، والاستيلاء عليها . فان عجزت عنه كان شراً لها . وكذلك السبب في الفاعل للآلام والاحراق ، كالنار اذا احرقت مثلًا ، فان الاحراق كمال للنار ، لكنه شر بالقياس الى من سلب سلامته بذلك ، لفقدانه مافقد . وأما الشر الذي سببه النقصان وقصور يقع في الجبلة ، وليس فاعلاً فعله ، بل لان الفاعل لم يفعله ، فليس ذلك بالحقيقة خيراً بالقياس الى شيء . و اما الشرور التي تتصل باشياء هي خيرات ، فانما هي من سببين : سبب من جهة المادة أنها قابلة للصورة والعدم ، وسبب من جهة الفاعل ؛ فانه لما وجب أن يكون عنه الماديات ، وكان مستحيلًا أن يكون للمادة وجود الوجود الذي يغني غناء المادة ، ويفعل فعل المادة ، إلا أن يكون قابلًا للصورة والعدم ، وكان مستحيلاً أن لا يكون قابلًا للمتقابلات ، وكان مستحيلًا أن يكون للقوى الفعالة أفعال مضادة لأفعال أخرى ، قد حصل وجودها وهي لاتفعل فعلها ، فانه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود بالنار ، وهي لاتحرق ، ثم كان الكل انما يتم بأن يكون فيه محترق ومسخن ، وان يكون فيه محرق مسخن ، لم يكن بد من ان يكون الغرض النافع في وجود هذين ، يستتبع آفات تعرض من الاحراق والاحتراق ، كمثل احراق النار عضو إنسان ناسك ؛ لكن الامر الاكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة ، والامر الدائم ايضاً . أما الاكثري ، فان أكثر اشخاص الانواع في كنف السلامة من الاحتراق ؛ وأما الدائم فلأن انواعاً كثيرة لاتستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على أن تكون محرقة ، وفي الاقل مايصدر عن النيران الآفات التي تصدر عنها ، وكذلك في سائر تلك الاسباب المشابهة لذلك ؛ فما كان يحسن أن تترك المنافع الاكثرية والدائمة لاغراض شرية أقلية ، فاريدت

الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء ارادة أولية على الوجـه الذي يصلح أن يقال : ان الله تعالى يريد الاشياء ؛ واريد الشر أيضاً على الوجـه الذي بالعرض ، اذ علم أنه يكون ضرورة فلم يعبأ به ؛ فالخيرمقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض ، وكل بقدر . وكذلك فان المادة قد علم من أمرها انها تعجز عن أمور ، وتقصر عنهـا الكمالات في أمور ، لكنها يتم لها ما لا نسبة له كثيراً الى ما يقصر عنها . فاذا كان كذلك ، فليس من الحكمة الالهية أن تترك الخيرات الفائقـة الدائمة والأكثرية ، لأجل شرور في أمور شخصية غير دائمة . بل نقول : ان الأمور في الوهم ، إما أمور – اذا توهمت موجودة - يمتنع ان تكون الا شراً على الاطلاق ، واما امور وجودها ان يكون خيراً ، ويمتنع أن تكون شروراً وناقصة ؛ وإما أمور تغلب فيها الخيرية – اذا وجدت وجودها - ولا يمكن غير ذلك لطباعها ؛ وإما أمور تغلب فيها الشرية؛ وإما أمور متساوية الحالين . فأما ما لا شرية فيه ، فقد وجـد في الطباع ؛ وأما ما كله شر أو الغالب أو المساوي أيضاً ؛ فلم يوجـد . وأما الذي الغالب في وجوده الخير ، فالأحرى بـه أن يوجد ، اذا كان الاغلب فيه أنه الخير (١) .

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤١٤ – ٤٢١ .

العلم الطبيعي

٢٣ ـــ مبادىء العلم الطبيعي

ان الأجسام الطبيعية مركبة من مادة هي محـل ، وصورة هي حالة فيه ؛ ونسبة المادة الى الصورة نسبة النحاس الى التمثال ؛ والعام لها كلها من الصور الأقطار الثلاثة ؛ اذ كل واحد من الأجسام، يمكن ان تفرض فيه امتداداً أول [١] ، وامتداداً ثانياً مقاطعاً له على زاوية قائمة ، وامتداداً ثالثاً مقاطعاً للامتدادين على زاوية قائمة ... فهذا معنى كون الجسم ذا أقطار ثلاثة ، وان كان في نفسه شيئاً واحداً .

والاقطار التي تكون في الجسم ، لاتقوم في غير تلك المـــادة الموضوعة لها بطباعها . والمادة أيضاً لاتتعرى عن البعد الذي فيـــه نفرض هذه الاقطار . وتلك المادة لايؤخذ في حدها لا هذا البعد ، ولا هذه الاقطار ، على أنها جزء من وجودها ؛ بل هي خارجـــة

---

(١) في الطبيعة التي بين يدي : أولا .

عن ذات المادة ، وان كانت حالة فيها ، مقارنة لها . وليس للمادة بذاتها مقدار وقطر ؛ واذ ليس لها ذلك بذاتها ، بل هي مستعدة لقبوله ، فلا عجب أن تكون مادة واحدة تقبل حجماً فما فوقه وما دونه ، وتنتقل من حجم الى حجم ؛ وهذا جائز في الوجود .

وفي مادة الجسم الطبيعي صور أخر غير الصور الجسمية ؛ فلها صور مناسبة لباب الكيف ، ولباب الأين ، ولغير ذلك . واذا كان الأمر على هذا . فللأجسام الطبيعية - اذا أخذت على الاطلاق - من المبادىء المقارنة ، مبدآن فقط : أحدهما المادة ، والآخر الصورة . ولواحق الاجسام الطبيعية هي الأعراض العارضة من المقولات التسع ؛ وفرق بين الصور وبين الأعراض ؛ فان الصور تحل مادة غير متقومة الذات على طبيعة نوعها ، والأعراض تحل الجسم الطبيعي الذي تقوّم بالمادة والصورة ، وحصل عنه .

والأعراض بعد المادة بالطبع ؛ والصورة قبل المادة بالعلية ؛ والمادة والصورة قبل العرض بالطبع والعلية . والمبدأ المفارق للطبيعيات ليس هو سبباً للطبيعيات فقط ، بل ولمبدأيها المذكورين ؛ وهو يستبقي المادة بالصورة ، ويستبقي بهما الأجسام الطبيعية ؛ فاذا هو مفارق الذات للطبيعيات ، فليس للطبيعي بحث عن أحواله ، كما لا بحث له عن كثير من أحوال المبدأين المقارنين . وللأجسام الطبيعية عن المبدأ المفارق استبقاء لذواتها ، واستبقاء لكمالاتها ؛ وكمالاتها إما كمالات أول - وهي التي اذا ارتفعت بطل ماهي له كمالات - وإما كمالات ثانية لايؤدي ارتفاعها الى بطلان الشيء الذي هي له كمالات ، بل يؤدي الى ارتفاع صلاح حالاته . والمبدأ المفارق يستبقي هذه الكمالات الثانية ، لا بذاته ، بل بتوسط وضع قوى في الأجسام ، هي كمالات

أول ، ومبادىء عنها تصدر هذه الكمالات الثانيـــة ؛ ومن الكمالات للأجسام الطبيعية أفعالها ، وبهذه القوى تحصل أيضاً أفعالها .

وليس شيء من الأجسام الموجودة يتحرك أو يسكن بنفسه ، او يتشكل أو يفعل شيئاً غير ذلك . وليس ذلك له عن جسم آخر ، أو قوة فائضة عن جسم . فليس يصدر عنه شيء الا وفيه قوة من هذه القوى المذكورة عنها يصدر ذلك ، وكل مايصدر عنه من الافعال .

وهذه القوى التي غرزت في الأجسام على أقسام ثلاثة :

١) فمنها قوى سارية في الأجسام ، تحفظ عليها كمالاتهـــا من أشكالهـا ، ومواضعها الطبيعية ، وأفاعيلها . واذا زالت عن مواضعها الطبيعية ، واشكالها ، واحوالها ، اعادتها اليها ، وثبتتها عليها ، مانعة من الحالة الغير الملائمة اياها بلا معرفة وروية وقصد اختياري ، بل بتسخير . وهذه القوى تسمى طبيعية ؛ وهي مبدأ بالذات لحركاتهـــا بالذات ، وسكوناتها بالذات ، ولسائر كمالاتها التي لها بذاتها ؛ وليس شيء من الأجسام الطبيعية بخال عن هذه القوة .

٢) والنوع الثاني قوى تفعل في الأجسام أفعالها ، من تحريك أو تسكين وحفظ نوع وغيرهـا من الكمالات ، بتوسط آلات ووجوه مختلفة ؛ فبعضها يفعل ذلك دائماً من غير اختيار ولا معرفة ، فيكون نفساً نباتية ؛ ولبعضها القدرة على الفعل وتركه ، وادراك الملائم والمنافي ، فيكون نفساً حيوانية ؛ ولبعضها الإحاطـــة بحقائق الموجودات ، على سبيل الفكرة والبحث ، فيكون نفساً انسانية . والنفس بالجملة كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة .

٣) ومن النوع الثالث قوى تفعل مثل هذا الفعل لا بآلات ،

ولا بأنحاء متفرقة ، بل بارادة متجهة الى سنة واحدة لاتتعداها ، وتسمى نفساً فلكية .

وهـــذه القوى المذكورة أيضاً ، هي صور الأجسام الطبيعية ؛ والصور التي في المادة ، منها صور ليس من شأنها أن تخلو منها موادها ؛ ومنها صور من شأنها أن تخلو عنها . وهذا اذا زايلتها منها واحـدة ، وجب أن تخلفها غيرها ؛ اذ قيل : ان هـــذه المادة لاتتعرى عن الصورة . فحينئذٍ ، يكون كوناً للذي الثانية صورته ، وفساداً للذي كانت الأولى صورته . ومثل هذا التبدل في الأعراض ليس بكونٍ أو فسادٍ ، بل هو استحالة أو نمو أو نقلة أو غير ذلك .

وكل ما كان بعد ما لم يكن ، فلا بدّ له من مادة موضوعة يوجد فيها ، أو عنها ، أو معها .

وهذا في الكائنات الطبيعية محسوس مشاهد ، ولا بدّ له من عدم يتقدمه ؛ لأن ما لم يتقدمه عدم فهو أزلي ، ولا بدّ من صورة له حصلت في المادة في الحال ، والا فالمادة كما كانت ، ولا كون .

فاذن ، المبادىء المقارنة للطبيعيات الكائنة ثلاث : صور ، ومادة وعدم . وكون العدم مبدأ ، هو لأنه لا بدّ منه للكائن من حيث هو كائن ، وله عن الكائن بد . وهو مبدأ بالعرض ، لأن بارتفاعه يكون الكائن لا بوجوده . وقسط الصورة في الوجود أوفر من قسط المادة ، لأنها علتها المعطية لها الوجود ؛ ويليها الهيولى ، ووجودهـا بالصورة . وأما العدم فليس هو بذات موجودة على الاطلاق ، ولا معدومة على الاطلاق ، بل هو ارتفاع الذات الموجودة بالقوة . وليس أي عـــدم اتفق مبدأ للكائن ، بل العدم المقارن لقوة كونه ، أي لإمكان كونه . ولهذا ، ليس العدم الذي في الصوفة مبـدأ لكون السيف البتة ، بل

العدم الذي في الحديد ؛ فإنه لايتأتى تكون سيف من صوفة ، ويتأتى عن الحديد . والمادة اذا كان فيها هذا العدم فهو الهيولى ؛ واذا كانت فيها الصورة فهي موضوع . فكأنها هيولى للصورة المعدومة التي بالقوة ، وموضوع للصورة الموجودة التي بالفعل .

وللأشياء الكائنة سببان خارجان أيضاً بالذات ، وهما الفاعل والغاية ؛ والغاية هي التي لأجلها توجد . وقوم يعدون الآلات من جملة الأسباب ، والمثل أيضاً ؛ وليسا هما في الأشياء الطبيعية بالنحو الذي يدعيه القوم . وجميع الأشياء الطبيعية تنساق في الكون الى غاية وخير ؛ وليس يكون شيء منها جزافاً ، ولا اتفاقاً ، الا في الندرة ؛ بل لها ترتيب حكمي ، وليس فيها شيء معطل ولا فائدة فيه ؛ وليس يكون عن المبدإ الأول المباين فيها فعل قسري ، ولا خلاف لما توجبه القوة المجبولة فيها منه ، الا على سبيل التأدي والتولد .

فهذه هي الاصول الموضوعة الكلية في علم الطبيعيين ، ويتكفل بتصحيح ماينبغي أن يصحح منها ، العلم الإلهي (١) .

٢٤ — في المكان

يقال مكان لشيء يكون فيه الجسم ، فيكون محيطاً به ؛ ويقال مكان لشيء يعتمد عليه الجسم ، فيستقر عليه . والمكان الذي يتكلم فيه الطبيعيون هو الأول ، وهو حاوٍ للمتمكن ، مفارق له عند الحركة ، ومساوٍ له ؛ لأنهم يقولون : لايتأتى ان يوجد جسمان في مكان واحد . فاذا كان كذلك ، فينبغي ان يكون خارجاً عن ذات المتمكن ؛

(١) النجاة ، ص ٩٨ - ١٠٢ .

لأن كل شيء يكون في ذات المتحرك ، فلا يفارقه المتحرك عند الحركة وقد قيل : ان كل مكان مباين للمتحرك عند الحركة .

فاذن ، ليس المكان شيئاً في المتمكن . وكل هيولى وكل صورة فهو في المتمكن فليس اذن المكان بهيولى ولا صورة ؛ ولا الابعاد التي يدّعى أنها مجرّدة عن المادة بمكان الجسم المتمكن ، لا مع امتناع خلوها كما يراه بعضهم ، ولا مع جواز خلوها كما يظنه مثبتو الخلاء .

. . . .

ولنرجع الآن ونقول : قد اتضح كل الاتضاح ، ان المكان لا هو هيولى الشيء ، ولا هو صورته ، وانه لا خلاء البتة ؛ فاذن ، المكان شيء غير ذلك ، وهو شيء فيه الجسم . فاما أن يكون على سبيل التداخل ، واما ان يكون على سبيل الاحاطة . وقد اتضح مما ذكرنا امتناع التداخل

فاذن اقول . من قال ان المكان هو الابعاد التي بين غايات الجسم المحيط ، قوله [1] كاذب جداً ؛ وانه ليس بين غايات شيء غير أبعاد المتمكن . فاذن ، ذلك على سبيل الاحاطة . وقد قيل : ان المكان مساوٍ ؛ فاما ان يكون مساوياً لجسم المتمكن — وقد قيل : انه محال — واما ان يكون مساوياً لسطحه ؛ وهو الصواب . ومساوي السطح سطح ؛ فالمكان هو السطح المساوي لسطح المتمكن ؛ وهو نهاية الحاوي المماسة لنهاية المحوى . هـذا هو المكان الحقيقي . واما المكان الغير الحقيقي ، فهو الجسم المحيط [1] ..

---

(١) في الطبعة التي بين يدي : قول .

(٢) النجاة ، ص ١١٨ — ١٢٤ .

٢٥ ـــ في الحركة

الحركة تقال على تبدل حال قـارة في الجسم يسيراً يسيراً ، على سبيل اتجاه نحو شيء ؛ والوصول بها اليه هو بالقوة لا بالفعل . فيجب من هذا ، أن تكون الحركة مفارقة لحال لا محالة . ويجب أن تكون تلك الحال تقبل التنقص والتزيد ؛ لأن ما خرج عنه يسيراً يسيراً ، على سبيل اتجاه نحو شيء ، فهو باقٍ ما لم ينقضِ الخروج عنه ألبتة جملة ، والا فالخروج عنه يكون دفعة . وكل ما كان كذلك ، فإما أن يتشابه الحال فيه ، في أي وقت من الخروج عنه فرض ، أو لا يتشابه. لكن ، لايجوز أن يتشابه ؛ لأنه لو تشابه ، لما كان عنه خروج البتة .

فاذن ، كل مـا خرج عنه يسيراً يسيراً ، فهو باقٍ غير متشابه الحال في نفسه ، عند الخروج عنه . وما كان كـــذلك ، فهو قابل للتنقص والتزيد ، مثل البياض والسواد ، والحرارة والبرودة ، والطول والقصر ، والقرب والبعد ، وكبر الحجم وصغره . ولذلك قيل : « ان الحركة هي فعل وكمال أول للشيء الذي بالقوة ، من جهة المعنى الذي ـ هو له بالقوة ، » فان الجسم الذي هو في مكان ما بالفعل ، وفي مكان آخر بالقوة ـ ما دام في المكان الاول ساكناً ـ فهو بالقوة متحرك ، وبالقوة واصل . واذا تحرك حصل فيه كمال وفعل أول ، وبه يتوصل الى كمال وفعـل ثان هو الوصول ؛ لكنه ما دام له هذا الكمال ، فهو بعد بالقوة ، في المعنى الذي هو الغرض بالحركة ، وهو الوصول . فالحركة كمال أول لما بالقوة ، من جهة ما هو بالقوة ؛ فان الحركة له ، من حيث هو بالقوة في مكان يقصده ، لا من جهة ما هو بالفعل انسان أو نحـــاس . واذا كان كذلك ، فالحركة وجودهـا في زمان ، بين القوة المحضة والفعل

المحض ؛ وليست من الامور التي تحصل بالفعل حصولاً قاراً مستكملاً .

وقد ظهر أن كل حركة ففي أمر يقبل التزيد والتنقص ؛ وليس شيء من الجواهر كذلك . فإن لا شيء من الحركات في الجوهر ؛ فإذن ، كون الجواهر وفسادها ليس بحركة ؛ بل هو أمر يكون دفعة واحدة .

وأما الكمية ، فلأنها تقبل التنقص والتزيد ، فخليق أن يكون فيها حركة ، كالنمو والذبول ، والتخلخل والتكاثف ، الذي لا يزول فيه اتصال الجسم . فانها من جهة ما يتزايد بها الجسم أو يتناقص . فهي من هذه الجملة عندنا أعني جملة الحركة في الكمية .

وقد توجد الحركة في الكيفيات ، فيما يقبل التنقص والاشتداد ، كالتبيض والتسود .

وأما في المضاف ، فلأن المضاف أبداً عارض لمقولة من البواقي ؛ فهو تابع لها في قبول التنقص والتزيد . فاذا اضيفت اليه حركة ، فذلك بالحقيقة لتلك المقولة .

فأما الأين ، فان وجود الحركة فيه ظاهر جداً .

وأما المتى ، فان وجوده للجسم بتوسط الحركة ؛ فكيف تكون فيه الحركة ؟ فان كل حركة — كما نبين — تكون في متى ؛ فلو كان فيه حركة ، لكان لمتى متى آخر ؛ وهذا خلف .

وأما الوضع ، فان فيه حركة - على رأينا — خاصة ، كحركة الجسم المستدير على نفسه . فإنه لو توهم المكان المطيف به معدوماً ، لما امتنع كونه متحركاً . والمتحرك الحركة التي تكون في المكان لو توهم المكان المطيف به معدوماً ، لا متنع كونه متحركاً . فاذن ، ليس المتحرك بالاستدارة على نفسه ، متحركاً الحركة التي تكون في

المكان . فظاهر أنه ليس بمتحرك في شيء آخر غير الوضع . فليس اذن متحركاً الا في الوضع . ولا تتعجبن من قولنا : « انه لو توهم المكان المطيف به معدوماً ، لما امتنع كونه متحركاً » فان لهذا من الموجودات مثالاً ، وهو الجرم الأقصى ؛ واكثر الناس لا يرون وراءه جسماً يطيف به ؛ وذلك هو الحق . ولا يعوقهم ذلك عن توهمه متحركاً . وكيف ؟ وهو متحرك أبداً ! .. ولأن الجسم المتحرك بالاستدارة على نفسه ، اذا فرض في مكان ، فإما أن يباين كليته كلية المكان ، أو تلازم كليته المكان ، ويباين أجزاؤه اجزاء مكانه . لكن ، ليس تتحرك كليته عن المكان ؛ لأن كليته لا تباين المكان . وما لم يباين مكانه ، فليس بمتحرك في المكان . فاذن ، كليته تلزم المكان ، وتباين اجزاؤه اجزاء المكان ؛ وكل جسم باين اجزاؤه اجزاء مكانه ، فقد اختلفت نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه ؛ وكل ما اختلفت نسب أجزائه إلى اجزاء مكانه ، فقد تبدّل وضعه . فهذا الجسم قد تبدّل وضعه بحركته المستديرة . وليس ههنا تبدل حال غير هذا ، فليس ههنا تبدل غير الوضع ، والوضع يقبل التنقص والاشتداد ، فيقال : أنصب وأنكس .

واما الملك ، فان تبدل الحال فيه تبدلاً ، اولاً في الأين . فاذن ، لاحركة فيه بالذات . بل بالعرض .

وأما مقولة أن يفعل ، فلقائل أن يقول : انه قد يتهيأ ان ينسلخ الشيء عن اتصافه بالفعل يسيراً يسيراً ، لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام الفعل على هيئة واحدة ، بل من جهة هيئته . ولكن ذلك ، اما لأن القوة — ان كان فعله بالطبع — جعلت تخور يسيراً يسيراً ؛ واما لأن العزيمة — ان كان فعله بالارادة — جعلت تنفسخ

يسيراً يسيراً ؛ واما لأن الآلة والأداة — ان كان فعله بهما جميعاً — جعل تكل يسيراً يسيراً . وفي جميع ذلك ، يكون تبدل الحال اولاً في القوة أو العزيمة أو الآلة ، ويتبعه في الفعل . واذا كان ذلك كذلك ، كانت الحركة في قوة الفاعل ، أو عزيمته ، او الآلة ، اولاً ؛ وفي الفعل بالعرض ، ليس فيه بالذات . على ان الحركة ، ان كانت خروجاً عن هيئة قارة — وليس شيء من الافعال كذلك — فاذن ، لا حركة بالذات الا في الكم ، والكيف ، والأين ، والوضع .

فالحركة هي ما يتصور من حال الجسم لخروجه عن هيئة قارة يسيراً يسيراً ، وهو خروج عن القوة الى الفعل ، ممتداً لا دفعة ؛ بل الحركة كون الشيء بحيث لايجوز أن يكون على ما هو عليه ، من أينه وكمه ووضعه ، قبل ذلك ولا بعده . والسكون هو عدم هذه الصورة ، فيما من شأنه أن يوجد فيه . ومثل هذا العدم يصح أن يعطى رسماً من الوجود ؛ لأن ما هو معدوم بالاطلاق ، ليس بموجود مطلقاً ، فلا يتأتى أن يكون له وجود في شيء آخر ألبتة .

والجسم الذي ليس فيه حركة — وهو بالقوة متحرك — لو لم يكن له هذا الوصف ، الذي يصير به الجسم متميزاً عن غيره ، لخاصة تكون له ، لكان له لذاته ؛ ولو كان لذاته لما باينه . ولكنه يباينه اذا تحرك . فاذن ، هذا الوصف له بمعنى ما ؛ فاذن ، هذا العدم له معنى ما ؛ فاذن ، لعدم الحركة ، فيما من شأنه أن يتحرك ، مفهوم في ذاته ، غير نفس الجسم ؛ وانما العدم الذي لايحتاج الشيء في أن يوصف به الى غير ذاته ، فهو ما لا ينضاف الى وجوده وامكانه ، كعدم القرنين في الانسان ، وهو السلب في العقل والقول . واما عدم المشي فيه ، فهو حالة مقابلة للمشي ، توجد عند ارتفاع علة المشي ،

وجوداً مـــا ، بنحو من الانحاء ، وله علة بنحو ، وهو بعينـه علة الوجود ، ولكن عند ارتفاعـه . فانه اذا حضر فعل الوجود ، واذا غاب فعل ذلك العدم ، فهو علة بالعرض لذلك العدم . فالعـدم اذن معلول بالعرض ؛ فهو اذن يصح أن يوضـع موجوداً بالعرض . وهـذا العدم ليس هو لاشيء على الاطلاق ، بل لاشيئية شيء ما ، معيّن بحال معينة ، وهو كونه بالقوة (١) .

٢٦ — في الزمان

.. لايتصور الزمان الا مع الحركة ؛ ومتى لم يحس بحركة لم يحس بزمان ... وهـذا المقـدار غير مقدار الجسم ... وغير مقـدار المسافة ، لأنه لو كان مقدار المسافة ، لـكان سلوكه وسلوك هذا المقدار واحداً ؛ ولو كان كذلك ، لكانت الحركات المتفقة في مسافة واحدة ، واحدة بعينها في السرعة والبطء ، ولم تكن الحركات المختلفة في السرعة والبطء تقطع في هذا المقدار مسافات مختلفة ... وليس هو نفس السرعة والبطء ، لأنه قـــد يتساوى سريعان وبطيئان في السرعـة والبطء ، ويختلفان في هذا المقدار ...

فاذن ، هو مقدار خارج عن هـذه ؛ وهو — بحيث لو فرضت الحركة معدومة أصلًا — لم يُنازع في أن موجدها كان يقـدر أن يخلق حركة أو حركات قبل الأولى ، تنتهي مع بداية الأولى ، ولها مقدار ؛ وانه لم يكن أن يخلق معها ، مطابقاً لهـا في المبدأ والمنتهى ، مـا هو أعظم منها ، مع امكان خلق ما هو اعظم منها ، وينتهي معها بلا شريطة .

فاذن ، الزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً ، بل حدوث ابداع ؛

---

(١) النجاة ١٠٥ — ١٠٨ .

لايتقدمه محدثه بالزمان والمدة ، بل بالذات . ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد ما لم يكن ، أي بعد زمان متقدم ، فكان بَعْداً لقَبْلٍ غير موجود معه ، فكان بَعْدَ قَبْلٍ ، وَقَبْلَ بَعْدٍ ، فكان له قبل غير ذات الموجود عند وجوده ؛ وكل ما كان كذلك ، فليس هو أول قبل ؛ وكل ما ليس أول قبل ، فليس مبدأ للزمان كله . ومعنى لم يكن ، أنه كان حال هو فيه معدوماً ؛ وذلك الحال أمر قد وجد وتقضى . فانه — ان كان معنى لم يكن عدماً ، لا في وقت معين ماضٍ ، بل عدم بالقياس الى لا وجود — فان القديم أيضاً ، ليس هو موجوداً في اللاوجود ، بل هو في كثير من الموجودات غير موجود ، مثل أنه غير موجود في الحركة ، ولا في الاستحالة ، ولا في التغير ؛ وليس أنه غير موجود في شيء ، وأنه غير موجود ، شيئاً واحداً ؛ كما انه ليس معنى أنه ليس في شيء ، وأنه ليس شيئاً - واحداً . فاذن ، الزمان غير محدث حدوثاً زمانياً ، والحركة كذلك .

وسنبين أنه ليس كل حركة كذلك ، بل المستديرة فقط ، وضعية كانت أو مكانية . فاذن ، هوية هذا المقدار الذي للحركة ، هي أنه لحركة مستديرة ، وبها تعلقه الذاتي ، ولو كان تعلقه الذاتي الذي بالهيئة الغير القارة في المادة — كما نبين — انما هو بما كان هيئة غير قارة ، وكانت غير المستديرة ، لعدمت في زمان . وذلك — كما بان — محال .

فاذن ، الزمان مقدار للحركة المستديرة من جهة المتقدم والمتأخر ، لا من جهة المسافة . والحركة متصلة ؛ فالزمان متصل ، لأنه يطابق المتصل ؛ وكل ما طابق المتصل فهو متصل . فاذن ، الزمان يتهيأ أن ينقسم بالتوهم ، لأن كل متصل كذلك ؛ فاذا قسم ، ثبتت له في الوهم نهايات ، ونحن نسميها آنات . وكما أنه يمكن أن تتقدر هيئات

قارة في المادة ، كثيرة العدد ، بمقدار واحد قار ، كذلك قد يمكن أن تتقدر هيئات غير قارة ، كثيرة العدد ، بمقدار واحد غير قار ؛ اعني بزمان واحد ؛ فيكون ذلك الزمان اولاً لشيء منها ، وثانياً لها في تقدرها به بالمطابقة ، وتكون تلك الحركة علة لتقدير سائر الحركات ، ومحركها علة لها ولمقدارها ولتقدر سائر الحركات .

وليس كل ما وجد مع الزمان فهو فيه ؛ فإننّا موجودون مع البرة الواحدة ولسنا فيها ؛ بل الشيء الموجود في الزمان : أما اولاً فأقسامه وهو الماضي والمستقبل وأطرافه وهي الآنات ؛ وأما ثانياً فالحركات ؛ وأما ثالثاً فالمتحركات ، فان المتحركات في الحركة ، والحركة في الزمان ؛ فتكون المتحركات بوجه ما في الزمان ؛ وكون الآن فيه ككون الوحدة في العدد ؛ وكون الماضي والمستقبل فيه ككون أقسام العدد في العدد . وكون المتحركات فيه ككون المعدودات في العدد . فما هو خارج عن هذه الجملة ، فليس في زمان ؛ بل ، اذا قوبل مع الزمان ، واعتبر به ، فكان له ثبات مطابق لثبات الزمان وما فيه — وسميت تلك الاضافة وذلك الاعتبار دهراً له — فيكون الدهر هو المحيط بالزمان ، وكما أن كل متصل من المقادير الموجودة ، قد يفصل فيقع عليه العدد ، فلا عجب لو فصل الزمان بالتوهم ، فجعل اياماً وساعات ، بل سنين وشهوراً ؛ فذلك اما براد المتوهم ، وأما باعتبار مطابقة عدد الحركات له (١) .

(١) النجاة ، ص ١١٦ - ١١٨

علم النفس

٢٧ ــ النفس

هبطت اليك من المحل الأرفعِ ورقاء ذات تعزز وتمنّــعِ ؛
محجوبة عن كل مقلة عارفٍ ، وهي التي سفرت ولم تتبرقــعِ ؛
وصلت على كرهٍ اليك وربمــا
كرهت فراقك ، وهي ذات تفجــع ؛
أنفت وما أنست ، فلما واصلت ، ألفت مجاورة الخراب البلقــع .
وأظنها نسيت عهوداً بالحمى ، ومنازلاً بفراقهــا لم تقنـع ؛
حتى اذا اتصلت بهاءِ هبوطها ، في ميم مركزها ، بذات الأجرع ،
علقت بها ثاء الثقيل ، فأصبحت – بين المعالم والطلول الخضـع –
تبكي اذا ذكرت دياراً بالحمى ، بمدامـع تهمي ، ولما تقطــع .
وتظل ساجعة على الدمن التي درست بتكرار الرياح الأربـع ؛
اذ عاقهـا الشرك الكثيف ، وصدّها
قفص عن الأوج الفسيح المربــع ؛

حتى اذا قرب المسير الى الحمى ، ودنا الرحيل الى الفضاء الأوسع ،
سجعت – وقد كشف الغطاء – فأبصرت
ما ليس يدرك بالعيون الهجـــع ؛
وغدت مفارقة لكل مخلّف عنها ، حليف الترب ، غير مشيّع ،
وبدت تغرد فوق ذروة شاهق ، والعلم يرفع كل من لم يرفع .
فلأي شيء أهبطت من شامخ سامٍ ، الى قعر الحضيض الأوضع ؟
ان كان أرسلها الإله لحكمة طويت عن الفطن اللبيب الأروع ،
فهبوطها – ان كان ضربة لازب –
لتكون سامعة بما لم تسمـــع ،
وتعود عالمة بكل خفيـــةٍ في العالمين ، فخرقهـــا لم يرقعِ
وهي التي قطع الزمان طريقها ، حتى لقد غربت بغير المطلع ؛
فكأنها برق تألق في الحمى ، ثم انطوى ، فكأنه لم يلمع [١] .

٢٨ — في اثبات القوى النفسانية

من رام وصف شيء من الأشياء ، قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إنيّته ، فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح . فواجب علينا أن نتجرّد اولاً لإثبات وجود القوى النفسانية ، قبل الشروع في تحديد كل واحدة منها ، وايضاح القول فيه [٢] .

ولما كانت أخص الخواص بالقوى النفسانية شيئان : أحدهما التحريك والثاني الادراك ، فواجب علينـا أن نبيّن ، أن لكل جسم متحرّك علة محرّكة ؛ ثم يتبين لنا من ذلك ، أن الأجسام المتحركة بحركات

---

(١) وردت في الجزء الثاني من عيون الأنباء في طبقات الاطباء .

(٢) الضمير يعود الى وجود

زائدة على الحركات الطبيعية ، كالهابطة الثقيلة ، والصاعدة الخفيفة ، لها علل محركة نسميها نفوساً ، أو قوى نفسانية ؛ وان نبين أن بعض الأجسام ، مهما رسم بأنه مدرك ، فان ادراكه لن يصح نسبته اليه ، الا لقوى فيه متمكنة من الادراك .

ونفتتح ونقول : ان مما لايعاوق العقل فيه ريبة ، ان الاشياء منها ما اشتركت في شيء وافترقت في آخر ؛ وأن المشترك فيه غير المفترق . ويصادف كافة الأجسام مشتركة في أنها أجسام ، ثم يصادفها بعد ذلك ، مفترقة في أنها متحركة ، والا لا وجود لذات السكون ، بل لا حركة الا على بعد مستدير ؛ اذ الحركات المستقيمة قد تقرر من صورتها أنها لن تنفذ الا عن وقفات ، والى وقفات .

فبيّن أن الأجسام لن توصف بالحركة لأنها أجسام ، بل لعلل زائدة على جسميتها ، منها تصدر حركاتها ، صدور الأثر عن المؤثر . وإذ قد تبين لنا هذا فنقول : إنا وجدنا من الأجسام المتولدة عن العناصر الأربعة ما يتحرك – لا بالقسر – ضربين من الحركة بينهما خلاف ما ؛ احدهما يلزم عنصره لاستيلاء قوة احد الأركان عليه ، واقتضائها تحريكه إلى حيّزه المجعول له بالطبع ، كحركة الانسان بطبع العنصر الراجح الثقيل الى أسفل . وهذا الضرب من الحركات لايوجد الا الى جهة واحدة ، وسياقة واحدة ؛ وثانيها بخلاف مقتضى عنصره ، الذي هو إما السكون في الحيّز الطبيعي ، حالة الاتصال به ، كتحريك الانسان بدنه إلى مستقره الطبيعي ، وهو وجه الأرض ؛ وإما الحركة الى الحيّز الطبيعي ، حالة مباينته ، وذلك مثل حركة الحيوان الطائر بجسمه الثقيل الى العلوّ في الجوّ .

فتبين أن للحركتين علتين ، وأنها مختلفتان ؛ احداهما تسمى طبيعية ،

وثانيتها تسمى نفساً أو قوة نفسانية . فقد صحّ من جهة الحركة وجود القوى النفسانية .

وأما من جهة الادراك ، فلأن الأجسام توجد مشتركة في أنه أجسام ، ومفترقة في أنها درّاكة ، فبيّن بالتدبير الاول ، ان الادراك لن يفترق عنها بذاتها ، بل بقوى محمولة فيها .

فقد اتضح بهذا الضرب من التبيان ، ان للقوى النفسانية وجوداً؛ وذلك ما أردنا بيانه (١) .

٢٩ ـــ النفوس ومراتبها

وقد يتكون من هذه العناصر اكوان أيضاً ، بسبب القوى الفلكية ، اذا امتزجت العناصر امتزاجاً اكثر اعتدالاً . . .

وأولها النبات ؛ فمنه ما يكون مبزراً يفرز جسما حاملاً للقوة المولدة ؛ ومنه كائن من تلقاء نفسه من غير بزر . ولأن النبات يغتذي بذاته ، فله قوة غاذية ؛ ولأن النبات ينمى بذاته ، فله قوة منمية ، ولأن من النبات ما يولد المثل ، ويتولد عن المثل بذاته ، فله قوة مولدة .

والقوة المولدة غير الغاذية . فان الفج من الثمار له القوة الغاذية دون المولدة ؛ وكذلك القوة المنمية دون المولدة ، والغاذية غير المنمية. الا ترى الهرم من الحيوان ، فإن له الغاذية ، وليس له المنمية . والغاذية تفعل الغذاء وتورده بدل ما يتحلل ، والمنمية تزيد في جوهر الاعضاء الأصلية طولاً وعرضاً وعمقاً ، لا كيف اتفق ، بل على جهة

---

(١) مبحث عن القوى النفسانية . ص ٢٠ - ٢١ ؛ تحقيق ادورد بن كرنيليوس فنديك الاميركاني ؛ مطبعة المعارف بأول شارع الفجالة بمصر سنة ١٣٢٥هـ.

تبلغ الى غاية النشوء ؛ والمولدة تعطي المادة صورة الشيء ، وتبين منه جزءاً ، وتحله من سنخه اذا وجدت المادة . والموضع المتهيء لقبول فعله فعل مثله .

ومعلوم مما سلف ، ان جميع الأفعال النباتية والحيوانية والانسانية، تكون من قوى زائدة على الجسمية ، بل وعلى طبيعة المزاج .

ويلي النباتَ الحيوانُ ؛ وانما يحدث عن تركيب في العناصر ، مزاجه أقرب الى الاعتدال جداً من الأولين ؛ يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية ، بعد أن يستوفي في درجة النفس النباتية . وكلما أمعن في الاعتدال ، ازداد قبولا لقوة نفسانية اخرى ألطف من الاولى.

والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة ، الى ثلاثة أقسام .

أحدها النباتية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي . والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعه الجسم ، الذي قيل إنه غذاؤه ، ويزيد فيه بمقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل .

والثاني النفس الحيوانية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي ، من جهة مايدرك الجزئيات ، ويتحرك بالارادة .

والثالث النفس الانسانية ، وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ، من جهة ما يفعل الافعال الكائنة بالاختيار الفكري ، والاستنباط بالرأي ؛ ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

وللنفس النباتية قوى ثلاث . . .

وللنفس الحيوانية ، بالقسمة الاولى ، قوتان : محركة ومدركة [١] . . .

---

(١) النجاة ص، ١٥٧ - ١٥٨ .

٣٠ — في النفس الناطقة

وأما النفس الناطقة الانسانية ، فتنقسم أيضاً الى قوة عاملة وقوة عالمة . وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً ، باشتراك الاسم .

فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان ، الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية ، على مقتضى آراء تخصها اصلاحية ، ولها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية النزوعية ، واعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، واعتبار بالقياس الى نفسها . وقياسها الى القوة الحيوانية النزوعية ، أن تحدث فيها هيئات تخص الانسان ، تتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال ، مثل الخجل والحياء ، والضحك والبكاء ، وما أشبه ذلك . وقياسها الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، هو أن تستعملها في استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة ، واستنباط الصناعات الانسانية ؛ وقياسها الى نفسها ، أن فيما بينها وبين العقل النظري تتولد الآراء الذائعة المشهورة ، مثل أن الكذب قبيح، والظلم قبيح ، وما أشبه ذلك من المقدمات المبينة الانفصال عن العقلية المحضة في كتب المنطق .

وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، على حسب ما توجبه أحكام القوى الأخرى التي نذكرها ، حتى لا تنفعل عنها ألبتة ، بل تنفعل هي عنها ، وتكون مقموعة دونها ، لئلا يحدس (١) فيها عن البدن هيئات انقيادية ، مستفادة من الأمور الطبيعية ، وهي التي تسمى أخلاقاً رذيلية ؛ بل أن تكون غير منفعلة البتة ، وغير منقادة ، بل متسلطة ، فيكون لها أخلاق فضيلية .

(١) كذا في الأصل ، ونعتقد أن الاصح « يحدث » .

وقد يجوز أن تنسب الأخلاق الى القوى البدنية ايضاً ؛ ولكن، ان كانت هي الغالبة ، تكون لها هيئة فعلية ، ولهذه هيئة انفعالية ؛ فيكون شيء واحد يحدث منه خلق في هذا ، وخلق في ذلك . وان كانت هي المغلوبة ، يكون لها هيئة انفعالية ، ولهـذه هيئة فعلية غير غريبة ؛ او يكون الخلق واحـداً وله نسبتان ؛ وانما كانت الاخلاق عند التحقيق لهذه القوة ؛ لأن النفس الانسانية كما يظهر من بعـد ، جوهر واحد ، وله نسبة وقياس إلى جنبتين ، جنبة هي تحته ، وجنبة هي فوقه ؛ وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبة . فهذه القوة العاملة هي القوة التي لها بالقياس الى الجنبة الـتي دونها ، وهو البدن وسياسته .

واما القوة النظرية ، فهي القوة التي له بالقياس الى الجنبة الـتي فوقه ؛ ينفعل ، ويستفيد منه ، ويقبل عنه .

وكأن للنفس منا وجهين : وجه الى البدن ؛ ويجب ان يكون هذا الوجه غير قابل البتة اثراً من جنس مقتضى طبيعة البدن ؛ ووجه الى المبادىء العالية ، ويجب ان يكون هـــذا الوجه دائم القبول عمّا هناك ، والتأثير منه هذا (١) .

٣١ ــ في القوة النظرية ومراتبها

واما القوة النظرية ، فهي قـــوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة . فان كانت مجردة بذاتها فذاك ، وان لم تكن ، فانها تصيّرها مجردة بتجريدها اياها ، حتى لايبقى فيها من علائق المادة شيء ...

---

(١) النجاة ، ص ١٦٣ - ١٦٥ .

وهذه القوة النظرية لها الى هذه الصور نسب ؛ وذلك لأن الشيء الذي من شأنه ان يقبل شيئاً ، قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل . والقوة تقال على ثلاثة معان ، بالتقديم والتأخير . فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لايكون خرج منه الى الفعل شيء ، ولا ايضاً حصل ما به يخرج . وهذه كقوة الطفل على الكتابة . ويقال قوة لهذا الاستعداد ، اذا كان لم يحصل للشيء الا ما يمكنه به أن يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة ؛ كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف ، على الكتابة . ويقال قوة لهذا الاستعداد ، اذا حدث بالآلة ، وحدث مع الآلة ايضاً كمال الاستعداد ، بأن يكون له أن يفعل متى شاء ، بلا حاجة الى الاكتساب ، بل بكيفية أن يقصد فقط ، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة ، اذا كان لايكتب . والقوة الاولى تسمى قوة مطلقة وهيولانية ، والقوة الثانية قوة ممكنة ، والقوة الثالثة تسمى ملكة ؛ وربما سميت الثانية ملكة والثالثة كمال قوة .

فالقوة النظرية اذن ، تارة تكون نسبتها الى الصورة المجردة التي ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة ، حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي بحسبها . وحينئذٍ ، تسمى عقلاً هيولانياً . وهذه القوة التي تسمى عقلاً هيولانياً موجودة لكل شخص من النوع . وانما سميت هيولانية ، تشبيهاً بالهيولى الأولى ، التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة .

وتارة [تكون لها] نسبة ما بالقوة الممكنة ؛ وهي أن تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من الكمالاتِ المعقولاتُ الأولى ، التي يُتوصل منها وبها الى المعقولات الثانية . واعني بالمعقولات الأولى

المقدمات التي يقع بها التصديق ، لا باكتساب ، ولا بأن يشعر المصدق بها ، أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بهـا وقتاً البتة ؛ مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فما دام انما يحصل فيه من العقل هذا القدر بعد ، فانه يسمى عقلاً بالملكة . ويجوز أن يسمى هذا عقلاً بالفعل بالقياس الى الأولى ، لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل ؛ وأما هـذه فانها تعقل اذا أخذت تقيس بالفعل .

وتارة تكون لها نسبة ما بالقوة الكمالية . وهذا أن يكون حصل فيها أيضاً ، الصورة المعقولة الأولية ، الا انهـا ليست تطالعها وترجع اليها بالفعل ، بل كأنها عندها مخزونة ، فمتى شاءت طالعت تلك الصورة بالفعل ، فعقلتها ، وعقلت انها عقلتها ، وتسمى عقلاً بالفعل ، لأنها عقل وتعقل متى شاءت ، بلا تكلف واكتساب ؛ وان كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة بالقياس الى ما بعدها [١] .

وتارة تكون لها نسبة ما بالفعل المطلق ؛ وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيها ، وهي تطالعها ، وتعقلها بالفعل ، وتعقل أنهـا تعقلها بالفعل ؛ فتكون حينئذ عقلاً مستفاداً [٢] ؛ لأنه سيتضح لنا ، أن العقل بالقوة انما يخرج الى الفعل ، بسبب عقل هو دائماً بالفعل ، وانه اذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال ، انطبع منه بالفعل فيه نوع من الصور ، تكون مستفادة من خارج .

فهذه ايضاً مراتب القوى التي تسمى عقولاً نظرية ، وعند العقل

---

(١) ورد النص بصيغة التذكير ، بارجاع الضمائر الى العقل النظري ولكنه استخدم عبارة القوة النظرية ، ولهذا رأينا تصحيح النص على هذا النحو . — المؤلف

(٢) هنا أيضاً حولنا الجملة من صيغة التذكير الى صيغة التأنيث — المؤلف .

المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الانساني منه . وهناك تكون القوة الانسانية تشبهت بالمبادىء الأولية للوجود كله (١) .

٣٢ ــ في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم

واعلم ، أن التعلم ــ سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم ــ متفاوت . فإن من المتعلمين من يكون أقرب الى التصور ؛ لأن استعداده الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى . فإن كان ذلك الانسان مستعداً للاستكمال فيما بينه وبين نفسه ، سمي هــذا الاستعداد القوي حدساً . وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس ، حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال الى كبير شيء ، والى تخريج وتعليم ؛ بل يكون شديد الاستعداد لذلك ؛ كأن الاستعداد الثاني حاصل له ؛ بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة أعلى درجات الاستعداد ؛ ويجب أن تسمى هذه الحال من العقل الهيولاني عقلاً قدسياً . وهو من جنس العقل بالملكة ، الا أنه رفيع جداً ، ليس مما يشترك فيه الناس كلهم .

ولا يبعد أن تفيض هــذه الافعال المنسوبة الى الروح القدسي -- لقوتهــا واستعلائها ــ فيضاناً على المتخيلة أيضاً ، فتحاكيها المتخيلة أيضاً بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام ، على النحو الذي سلفت الاشارة اليه . ومما يحقق هذا ، أن من المعلوم الظاهر ، أن الأمور المعقولة التي يتوصل الى اكتسابها ، انما تكتسب بحصول الحد الاوسط في القياس . وهذا الحد الاوسط قد يحصل ضربين من الحصول ؛ فتارة يحصل بالحدس ، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ؛

(١) النجاة ، ص ١٦٥ ــ ١٦٦ .

والذكاء قوة الحدس . وتارة يحصل بالتعليم ، ومبادىء التعليم الحدس . فان الأشياء تنتهي لا محالة الى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ، ثم أدوها الى المتعلمين .

فجائز أن يقع للانسان بنفسه الحدس ؛ وأن ينعقد في ذهنه القياس بلا معلم ؛ وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف . أما في الكم ، فلأن بعض الناس يكون اكثر عدد حدس للحدود الوسطى . وأما في الكيف ، فلأن بعض الناس أسرع زمان حدس . ولأن هذا التفاوت ليس منحصراً في حد ، بل يقبل الزيادة والنقصان دائماً ، وينتهي في طرف النقصان الى من لا حدس له البتة ؛ فيجب أن ينتهي ايضاً في طرف الزيادة الى من له حدس في كل المطلوبات ، او أكثرها ، أو الى من له حدس في اسرع وقت وأقصره . فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء ، وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية ، الى أن يشتعل حدساً ، اعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء ؛ فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء – اما دفعة واما قريباً من دفعة – ارتساماً ، لاتقليداً ، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطي . فان التقليديات في الأمور التي انما تعرف بأسبابها ، ليست بيقينية عقلية . وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوى النبوة ؛ والأولى ان تسمى هذه القوة قدسية ، وهي اعلى مراتب القوى الانسانية (١)

٣٣ـ في ترتيب القوى من حيث الرئاسة والخدمة

فاعتبر الآن ، وانظر الى هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضاً ، وكيف يخدم بعضها بعضاً ، فانك تجد العقل المستفاد ، بل العقل القدسي ،

---

(١) النجاة ، ص ١٦٦ – ١٦٨ .

رئيساً يخدمه الكل ، وهو الغاية القصوى . ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة . والعقل الهيولاني – بما فيه من الاستعداد – يخدم العقل بالملكة ، ثم العقل العملي يخدم جميع هذه ؛ لأن العلاقة البدنية – كما سيتضح – لاجل تكميل العقل النظري وتزكيته . والعقل العملي هو مدبرّ تلك العلاقة . ثم العقل العملي يخدمه الوهم، والوهم يخدمه قوتان : قوة قبله ، وقوة بعده ؛ فالقوة التي بعده هي القوة التي تحفظ ما أداه ، والقوة التي قبله هي جميع القوى الحيوانية . ثم المتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذ ؛ فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار ، لأنها تبعثها على التحريك ؛ والقوة الخيالية تخدمها بقبول التركيب والتفصيل في صورها .

ثم ان هذين رئيسان لطائفتين ؛ أما القوة الخيالية فيخدمها فنطاسيا ، وفنطاسياً تخدمها الحواس الخمس . واما القوي النزوعية فيخدمها الشهوة والغضب ؛ والشهوة والغضب تخدمهما القوة المحركة المنبثة في العضل . والى ههنا تنتهي القوى الحيوانية .

ثم القوى الحيوانية بالجملة تخدمها النباتية ، وأولها وأرأسها المولدة . ثم النامية تخدم المولّدة ؛ ثم الغاذية تخدمها جميعاً . ثم القوى الطبيعية الأربع تخدم هذه ؛ فالهاضمة تخدمها من جهة ، والماسكة من جهة ، والجاذبة من جهة ، والدافعة من جهة ؛ وتخدم جميعها الكيفيات الأربع ؛ لكن الحرارة تخدمها البرودة ، ويخدم كليهما اليبوسة والرطوبة . وههنا آخر درجات القوى [1] .

٣٤ ـ قصة الطير

برزت طائفة تقتنص ، فنصبوا الحبائل ، ورتبوا الشرك ، وهيأوا

---

(١) النجاة ، ص ١٦٨ .

الطعم ، وتواروا في الحشيش ؛ وانا في سربة طير ، اذ لحظونا ، فصفروا مستعدين لنا ؛ فأحسسنا بخصب وإصحاب ، ماتخالج في صدورنا ريبة ، ولا زعزعتنا عن قصدنا تهمة . فابتدرنا اليهم مقبلين ، وسقطنا في خلال الحبائل اجمعين ؛ فاذا الحلق تنضم على أعناقنا ، والشرك تتشبث بأجنحتنا ، والحبائل تتعلق بأرجلنا ؛ ففزعنا الى الحركة ، فما زادتنا الا تعسيراً ؛ فاستسلمنا للهلاك ، وشغل كل واحد منا ما خصه من الكرب ، عن الاهتمام لأخيه ؛ وأقبلنا نتبين الحيل ، في سبيل التخلص ، زماناً ، حتى أنسينا صورة أمرنا ، واستأنسنا بالشرك ، واطمأننّا الى الاقفاص .

فاطّلعت ذات يوم من خلال الشرك ، فلحظت رفقة من الطير أخرجت رؤوسها وأجنحتها عن الشرك ، وبرزت عن أقفاصها تطير ، وفي أرجلها بقايا الحبائل ، لا هي تؤودها فتعصيها النجاة ، ولا تبينها فتصفو لها الحياة ؛ فذكرتني ما كنت أنسيته ، ونغصت علي ما ألفته ، فكدت أنحل تأسفاً ، أو ينسل روحي تلهفاً ؛ فناديتهم من وراء القفص ، أن ادنوا مني توقفوني على حيلة الراحة ، فقد أعيتني أموري العويصة ؛ فتذاكروا خُدَع المقتنصين ؛ فما زادوا الا نفاراً ؛ فناشدتهم بالخلة القديمة ، والصحبة المصونة ، والعهد المحفوظ ، ما حلّ بقلوبهم الثقة ، ونفى عن صدرهم الريبة ؛ فوافوني حاضرين ، فسألتهم عن حالهم ، فذكروا أنهم ابتلوا بما ابتليت به ، فاستيأسوا واستأنسوا بالبلوى . ثم عالجوني فنحيت الحبال عن رقبتي ، والشرك عن أجنحتي ؛ وفتح باب القفص ، وقيل لي : « استغنم النجاة » ؛ فطالبتهم بتخليص رجلي عن الحلقة ، فقالوا : « لو قدرنا عليه ، لابتدرنا أولاً وخلصنا أرجلنا ،

وأنى يشفيك العليل ! » فنهضت عن القفص أطير ، فقيل لي : « ان أمامك بقاعاً لم تأمن المحذور ، الا أن تأتي عليها قطعـــاً ، فاقتف آثارنا ، ننجُ بك ، ونهدِكَ الى سواء السبيل » .

فساوى بنا الطيران بين صدفي جبل ، إلا لَهُ في وادٍ معشب خصيب ، بل مجدب حريب ، حتى تخلف عنا جنابه ، وجزنا جيرته ، ووافينا هامـــة الجبل . فاذا أمامنا ثماني شواهق ، تنبو عن قللهـــا اللواحظ ، وقال بعضنا لبعض : « سارعوا ، فاننا لا نأمن الا بعد أن نجوزها ناجين » ؛ فتعانقنا الشـــد ، حتى أتينـــا على ست من شوامخها ، وانتهينا الى السابع . فلمـــا تغلغنا تخومه ، قال بعضنا لبعض : « هل لـكم في الجمام ؟ فقد أوهننا النصب ، وبيننـا وبين الأعداء مسافة قاصية » . فرأينا أن نخص للجمام من أبداننا نصيباً ؛ فإن الشرود على الراحة أهدى الى النجاة من الانبتات .

فوقفنا على قلته ، فاذا جنان مخضرة الأرجاء ، ممتدة الأفياء ، عامرة الأقطار ، مثمرة الاشجار ، جارية الأنهار ، كثيرة الأزهار ؛ يروي بَصَرك نعيمُها بصور تكاد لبهائهـا تدهش العقول ، وتستبهت الألباب ؛ وتسمعك اغاني شجية ، وألحـاناً مطربة ؛ وتُشمك روائح لايدانيها المسك السري ، ولا العنبر الطري . فأصبنا من ثمارهـــا ، وشربنا من أنهارها ، وشممنا من أزهارها ، ومكثنا بها ريثما اطّرحنا الاعياء ؛ فقال بعضنا لبعض : « سارعوا فلا مخدعـــة كالأمن ، ولا منجاة كالاحتياط ، ولا حصن أمنع من اساءة الظنون ؛ وقـد امتـد بنا المقام بهذه البقعة على شفاء غفلة ، ووراءنا أعداؤنا يقتفون أقدامنا ، ويتفقدون مقامنا ؛ فهلموا نبرح ونهجر هذه البقعة ، وان طاب الثواء فيها ، فلا طيب كالسلامة » .

فأجمعنا على الرحلة ، وانفصلنا عن الناحية ، وحللنا بالثامن منها ؛ فاذا شامخ خاص ، رأسه في عنان السماء ، تسكن جوانبه طيور ، لم ألقَ أعذب ألحاناً ، وأحسن ألواناً ، وأظرف صوراً ، وأطيب عشرة منها . ولما حللنا في جوارها ، عرفنا من احسانها وتلطفها وايناسها ، أياديَ لم نقضِ بقضاءِ أهوَنها ، وإن قصرنا عليه مدة عمرنا ، بل استمددنا اليه أضعافاً .

ولما تقرر بيننا وبينها الانبساط ، أوقفناها على ما ألمّ بنا ، فأظهرت المساهمة في الاهتمام ، وذكرت أن وراء هذا الجبل مدينة يتبوأها الملك الأعظم ؛ وأي مظلوم استعداه وتوكل عليه ، كشف عنه الضراء ؛ بقوته ومعونته . فأطمأننا الى اشارتها ، وتيممنا مدينة الملك ، حتى حللنا بفنائها ؛ منتظرين لإذنه ورضائه . فخرج الأمر باذن الواردين ، وأدخلنا قصره ؛ فاذا نحن بصحن لانضمن وصف رحبه . فلما عبرناه ، رفع لنا الحجاب عن صحن فسيح مشرق ، استضقنا لديه الأول ، بل استصغرناه ، حتى وصلنا الى حجرة الملك.

فلما رفع لنا الحجاب ، ولحظ الملكَ في جماله مُقَلُنا ، علقت به أفئدتنا ؛ ودهشنا دهشاً عاقنا عن الشكوى . فوقف على ما غشينا ، فردّ علينا الثبات بلطفه ، حتى اجترأنا على مكالمته ، وعبّرنا بين يديه عن قصتنا ، فقال : لايقدر على حل الحبائل عن أرجلكم الا عاقدوها ، واني منفذ اليهم رسولاً يسومهم ارضاءكم ، واماطة السوء عنكم ، فانصرفوا مغبوطين » .

وُهوَ ذا نحن الآن في الطريق مع الرسول ، واخواني متشبثون بي ، يطلبون مني حكاية بهاء الملك بين أيديهم ، وسأصفه وصفاً موجزاً ، فأقول : « انه الملك الذي مهما حصّلت في خاطرك جمالاً لايمازجه

قبح ، وكمالاً لايشوبه نقص ، صادفته مستوفى لديه . وكل كمال بالحقيقة فهو حاصل له ، وكل نقص ولو بالمجاز منفي عنه ؛ كله لحسنه وجه ، ولجوده يد . من خدمه فقد اغتنم السعادة القصوى ، ومن صرمه فقد خسر الآخرة والدنيا » .

وكم من أخ قرع سمعه قصتي فقال : « اراك مسّ عقلك مس ، وألمّ بك لمم ؛ وما والله ما طرتَ ، بل طار عقلك ؛ ولا اقتُنصتَ ، بل اقتُنص لبك ، أنى يطير البشر أو ينطق الطير ! ؟ كأن المُرار قد غلب في مزاجك ، واليبوسة قد استولت على دماغك. وسبيلك أن تشرب طبخ الافثيمون ، وتتعهد للاستحمام بالماء العذب الفاتر ، وتستنشق بدهن النيلوفر ، وتترّفه في الاغذية ، وتهجر السهر ؛ وتقلّ الفكر ؛ فانـّا عهدناك فيما خلا لبيباً ؛ والله مطّلع على ضمائرنا؛ فإنها من جهتك مهتمة ، ولاختلال حالك مغتمة » . ما أكثر ما يقولون! وأقل ما ينجع ! وشر المقال ما ضاع ، وبالله الاستعانة ، وعن الناس البراءة . ومن اعتقد عني هذا ، فقد خسر ؛ وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون (١) .

٣٥ ــ البرهان على جوهرية النفس وغناها عن البدن

احد البراهين المنطقية في اثبات هذا المطلوب ؛ ولنقدم له مقدمات ؛ منها :

١) ان الانسان يتصور المعاني الكلية التي يشترك فيها كثرة ما ،

(١) ابن سينا : رسالة الطير (ضمن « مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير العرب » التي نشرتها المطبعة الكاثوليكية في بيروت سنة ١٩١١) ص ٦٦-٧٠ وهي من تحقيق الأب لويس شيخو .

كالانسان المطلق والحيوان المطلق . وهذه المعاني الكلية منها ما يتصور بتركيب جبري ، ومنها ما لايتصور لا بالتركيب ، بل بالانفراد. وما لم يتصور القسم الاخير ، فلا يمكن ان يتصور القسم الأول .

ثم ، انما يتصور كل واحد من هذه المعاني الكلية صورة واحدة ، مجردة عن الاضافة الى جزئياتها المحسوسة ؛ اذ جزئيات كل واحد من المعاني الكلية لاتتناهى بالقوة ، وليس بعضها أولى بذلك من بعض .

٢) ومنها ان الصورة مهما حلت جسماً من الأجسام ، وبالجملة منقسماً من المنقسمات ، فقد لابسته في تمام أجزائه . وكل ما لابس منقسماً في تمام أجزائه ، فهو منقسم . فكل صورة لابست جسماً من الاجسام فهي منقسمة .

٣) ومنها ان كل صورة كلية ، اذا اعتبر فيها الانقسام بمجرد ذاتها ؛ فلا يجوز أن تكون أجزاؤها المعتبرة مشابهة الكل في تمام المعنى ؛ والا فالصورة الكلية التي اعتبر الانقسام في ذاتها ، لم تنقسم ذاتها ، بل انقسمت في موضوعاتها إما أنواعها وإما اشخاصها . وتكثّر الانواع والاشخاص لايوجد الانقسام في تجرّدِ ذات الكلي . وقد وضع أنه وقع ، وهذا خلف .

فاذن ، قولنا : ان أجزاءها لاتشابهها في تمام المعنى ، قول صادق .

٤) ومنها ان الصورة العقلية اذا اعتبر فيها الانقسام ، فلا يجوز أن تكون أجزاؤها عرية عن جميع معناها . وذلك اننا اذا جوّزنا ذلك ، وقلنا ان هذه الاجزاء مباينة لتمام صورة الكلي ، انما تحصل الصورة فيها ، عند اجتماعها ؛ فهي اشياء خالية عن صورة ما يحصل فيها عند التركيب ؛ فهذه صفة اجزاء القابل .

فاذن ، لم تقع القسمة في الصورة الكلية ، بل في قوابلها . وقد قيل : انه وقع فيه ؛ وهذا خلف . فاذن ، قولنا : لايجوز ان تكون اجزاؤها مباينة لها في جميع المعنى ، قول صادق .

٥) ومنها – وهي نتيجة المقدمتين – ان الصورة الكلية ، اذا أمكن أن يعتبر فيها الانقسام ، فان اجزاءها لا خالية عن كمال الصورة ، ولا مستوفية لها استيفاء تاما ، وكأنها أجزاء حدّه ورسمه .

فاذا تقررت هذه المقدمات ، فنقول لا محالة : ان الصورة المعقولة ، – وبالجملة العلم – تقتضي محلاً من ذات الانسان ، جوهري الذات محله ، فلا يخلو ان يكون هذا الجوهر جسماً منقسماً ، او جوهراً غير جسم ولا منقسم . وأقول : لايجوز أن يكون جسماً ، وذلك أن الصورة المعقولة الكلية ، إذا حلت جسماً ، فلا محالة انه يمكن أن يعرض فيها الانقسام ، على ما اوضحناه اولاً . ولا يجوز أن تكون اجزاؤها الا مشابهة للكل من وجه ، مباينة من وجه ؛ وبالجملة في كل واحـد منها بعض معنى الكل . والصورة الكلية ليس شيء منها يتركب منه ، وله بعض معناها ، الا الاجناس والفصول .

فاذن ، هذه الأجزاء اجناس وفصول ؛ فكل واحد منها صورة كلية ؛ والقول فيها كالقول الأول . ولا محالة اما (أنه) ستبنى الى صورة أولى لاتنقسم الى اجناس وفصول ، لامتناع التمادي الى ما لا يتناهى في أجزاء مختلفـــة المعاني ، إذا تقرر أن الأجسام تتجزأ إلى ما لا يتناهى . ومعلوم ان كانت الصورة الكلية لاتنقسم الا الى أجناس وفصول ، ان كان منهـــا لاينقسم الى أجنـــاس وفصول ، فليس ينقسم بوجه من الوجوه في ذاته ؛ اذن ، ولا المركّب منها ؛ إذ من المعلوم ، ان الانسان لايمكن أن يتصور الا مع تصور الحي الناطق .

وبالجملة ، لايمكن أن يتصور الصورة الكلية التي لها جنس وفصل ، الا بتصورها جميعاً . فاذن ، الصورة التي وصفنا أنها حلت في الجسم ، لم تحلّ فيه ؛ وهذا خلف . فنقيضه وهو قولنا : ان الصورة العقلية الكلية لاتحلّ جسماً من الأجسام ، صادق .

فاذن ، الجوهر الذي يحل فيه الصورة العقلية الكلية ، جوهر روحاني ، غير موصوف بصفات الأجسام ؛ وهو الذي نسميه بالنفس الناطقة . وذلك ما اردنا أن نبيّن .

ومن البراهين التي تدل على هـــذا المطلوب وتصحيحه ، ما أنا مبينه ، فأقول :

ان الجسم بذاته لا يقوم على تصور المعقولات ، اذ جميع الأجسام مشتركة في الجسم ، مفترقة في التمكن من تصور المعقولات . فاذن ، انما يوصف الأجسام الحيوانية ، بأنها تتصور المعقولات بقوى موضوعة فيها . وهـــذه القوى ، ان كانت تتصور بذاتها بلا مشاركة الجسم ، فإذن هي بذاتها صالحة لأن تكون محلًا للصور العقلية . وما هذا وصفه فهو جوهر . فاذن ، ان كان هذا حاصلًا ، فهي جواهر . فبيّن أن هذه القوة ، انما تتصور المعقولات بذاتها ، لا بمشاركة الجسم ، بأن نقول : ان كل ما أدرك شيئاً بمشاركة الجسم ، فمهما تكررت عليـــه مدركات شاقة ، أدت الى افساده ، وايراد الكلال عليه ، لوَهْيِ الآلة وتغيُّرِها عن قوتها ، لما اعتراها من المشقة في استعمال القوى اياها . ولذلك تضعف القـــوة المبصرة مهما أدمنت النظر الى صورة الشمس ، والقوة السامعة اذا تكرر وصول الأصوات القوية اليها . ثم هذه القوة — أعني المتصورة للمعقولات — كلما ادركت المعقولات الشاقة ، صارت على فعلها أقوى . فإذن ، ليس لها الى الآلة حاجة في ادراكها ؛ فهي

اذن مدركة بذاتها . وقد بينا ان كل قوة مدركة بذاتها جوهر . فهذه القوة جوهر ...

ومن البراهين الدالة على صحة هذه الدعوى ما أنا مبينه ، فأقول :

لاشك أن الجسم الحيواني ، والآلات الحيوانية ، اذا استوفين سنّ النمو ، وسنّ الوقوف ، أخذن في الذبول والتنقص ، وضعف القوة ، وكلال المنة ، وذلك عند الانافة على الأربعين سنة . ولو كانت القوة الناطقة العاقلة قوة جسمانية آلية ، لكان لايوجد احد من الناس في هذه السنين ، الا وقد أخذت قوته تتنقص . ولكن الأمر في اكثر الناس على خلاف هذا ؛ بل العادة جرت في الاكثر أنهم يستفيدون ذكاء في القوة العاقلة ، وزيادة بصيرة . فاذن ، ليس قوام القوة النطقية بالجسم والآلة . فاذن ، هي جوهر قائم بذاته ؛ وذلك ما اردنا بيانه (١) ..

---

(١) مبحث عن القوى النفسانية ، ص ٦٧ – ٧١ .

علم النبي

٣٦ ـــ في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي الى الله والمعاد

من المعلوم ، ان الانسان يفارق سائر الحيوانات ، بأنه لايحسن معيشته ، لو انفرد وحده شخصاً واحداً ، يتولى تدبير أمره ، من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته . وانه لابدّ أن يكون الانسان مكفياً بآخر من نوعه ، يكون ذلك الآخر ايضاً مكفياً به وبنظيره ؛ فيكون مثلاً ، هذا ينقل الى ذاك ؛ وذاك يخبز لهذا ؛ وهـذا يخيط للآخر ؛ والآخر يتخذ الابرة لهذا ؛ حتى اذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً . ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات .

فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرائط المدنيـة ؛ وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط ، فانه يتحصل على جنس بعيد الشبه من الناس ، عادم لكمالات الناس . ومع ذلك ، فلا بدّ لامثاله من اجتماع ، ومن تشبه بالمدنيين ؛ واذا كان هذا ظاهراً ، فلا بدّ في وجـود الانسان وبقائه من مشاركة ؛ ولا تتم المشاركة الا

بمعاملة ، كما لابدّ في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له ؛ ولابدّ في المعاملة من سنة وعدل ؛ ولا بدّ للسنة والعدل من سانّ ومُعدل ؛ ولا بدّ ان يكون هذا ، بحيث يجوز أن يخاطب الناس ، ويلزمهم السنة ؛ ولا بد من ان يكون هذا انساناً ؛ ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ؛ ويرى كل منهم ماله عدلاً ، وما عليه ظلماً ...

ووجود الانسان الصالح لأن يسن ويعدل ، ممكن ... فلا يجوز أن تكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ، ولا تقتضي هذه التي هي أسها ؛ ولا أن يكون المبدأ الاول والملائكة تعلم ذلك ، ولا تعلم هذا ؛ ولا أن يكون مايعلمه في نظام الأمر الممكن وجوده ، الضروري حصوله ، لتمهيد نظام الخير ، لايوجد ؛ بل كيف يجوز أن لايوجد ، وما هو متعلق بوجوده ، ومبني على وجوده ، موجود . فواجب اذن ، ان يوجد نبي ؛ وواجب ان يكون انساناً ؛ وواجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لايوجد لهم ، فيتميز به عنهم ؛ فتكون له المعجزات التي اخبرنا بها .

فهذا الانسان – اذا وجد – وجب أن يسن للناس في أمورهم سننا بأمر الله تعالى واذنه ووحيه ، وانزاله الروح القدس عليه ؛ فيكون الأصل فيما يسنه ، تعريفه اياهم ، أن لهم صانعاً واحداً قادراً ؛ وانه عالم بالسر والعلانية ؛ وان من حقه ان يطاع أمره ؛ وانه يجب أن يكون الأمر لمن له الخالق ؛ وانه قد أعد لمن اطاعه المعاد المسعد ، ولمن عصاه المعاد المشقي ؛ حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة ، بالسمع والطاعة .

ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى ، فوق معرفة أنه واحد حق لاشبيه له . فأما أن يتعدى بهم الى تكليفهم

ان يصدقوا بوجوده ، وهو غير مشار اليه في مكان ، فلا ينقسم بالقول ، ولا هو خارج العالم ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس ؛ فقد عظّم عليهم الشغل ، وشوّش مابين ايديهم ، وأوقعهم فيما لايخلص عنه الا من كان الموّفق الذي يشذ وجوده ، ويندر كونه ؛ فانه لايمكنهم ان يتصوروا هذه الاحوال ، على وجهها الأكيد . وانما يمكن القليل منهم ، أن يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه ؛ فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الوجود ، او يقعوا في الشارع ، وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات ، التي تصدهم عن أعمالهم البدنية ، وربما أوقعهم في آراء مخالفة لصلاح المدينة ، ومنافية لواجب الحق ؛ فكثرت فيهم الشكوك والشبه ، وصعب الأمر على اللسان في ضبطهم ؛ فما كل بمتيسر له في الحكمة الالهية . ولا يصحّ بحال ، أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة ؛ بل لا يجب أن يرخص في التعريض بشيء من ذلك ؛ بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته ، برموز وأمثلة من الاشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة ، ويلقي اليهم منه هذا القدر ، اعني أنه لانظير له ولا شبيه ولا شريك ...

ثم أن هذا الشخص الذي هو النبي ، ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت . فان المادة التي لاتقبل كمالاً مثله ، تقع في قليل من الامزجة . فيجب لامحالة ، أن يكون النبي قد دبّر لبقاء مايسنه ويشرعه ، في امور المصالح الانسانية ، تدبيراً .

ولا شك أن الفائدة من ذلك ، هو استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد ، وحسم سبب وقوع النسيان فيه ، مع انقراض القرن الذي يلي النبي . فيجب أن يكون على الناس افعال وأعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة ، حتى يكون الذي ميقاته بطل ،

مصاقباً للمقتضى منه ، فيعود التذكر به من رأس ، وقبل أن ينفسخ يلحق عـاقبه .

ويجب ان تكون هذه الافعال مقرونة بما يذكر الله تعالى والمعاد لامحالة ؛ والا ّ فلا فائدة فيها . والتذكير لايكون الا بألفاظ تقال ، أو نيات تنوى في الخيال ؛ وان يقال لهم : ان هذه الافعال يتقرب بها الى الله ، ويستوجب بها الخير الكريم ؛ وان تكون تلك الافعـال بالحقيقة على هذه الصفة ؛ وهذه الافعال مثل العبادات المفروضة على الناس .

وبالجملة ، يجب أن يكون فيها منبهات ؛ والمنبهات إمـــا حركات وإما اعدام حركات تفضي الى حركات . فأما الحركات فمثل الصلوات ؛ وأما اعدام الحركات فمثل الصوم ...

ويجب – ان امكن – ان يخلط بهذه الاحوال مصالح أخرى ، في تقوية السنة وبسطها ، والمنافع الدنيوية للنـــاس ايضاً ان يفعلوا ؛ وذلك مثل الجهاد والحج ، على أن يعين مواضع من البلاد ، بأنها اصلح المواضع للعبادة ، وانها خاصة لله ؛ ويعين افعالاً مما لا بدّ منه ، بأنها في ذات الله عز وجل ... والمأوى الواحد ليس يجوز أن يكون نصب عين الامة كافة ؛ فبالحري ان يفرض اليها مهاجرة وسفراً .

ويجب أن يكون أشرف هذه العبادات من وجه ، هو ما يفرض متوليه ، انه مخاطب لله عز وجل ، ومناجٍ اياه ، وصائر اليه ، وماثل بين يديه ؛ وهذا هو الصلاة . فيجب ان يُسنّ للمصـلي من الاحوال التي يستعد بهـا للصلاة ، ما جرت به العـادة ، بمؤاخذة الانسان نفسه عند لقاء الملك الانساني من الطهارة والتنظيف ؛ وان يسن في الطهارة والتنظيف سنناً بالغة ...

فهذة الاحوال ينتفع بهـا العـامة ... فيدوم لهم التشبث بالسنن

والشرائع بسبب ذلك ... واما الخاصة ، فأكثر منفعة هـذه الاشياء اياهم في المعـاد .

فقد قررنا حال المعاد الحقيقي ، وأثبتنـا أن السعادة في الآخرة مكتسبة بتنزيه النفس ؛ وتنزيه النفس تبعيدها عن الهيئات البدنيـة المضادة لأسباب السعادة . وهذا التنزيه يحصل بأخلاق وملكات . والاخلاق والملكات تكتسب بأفعال من شأنها ان تصرف النفس عن البدن والحس ، وتديم تذكيرها بالمعدن الذي لها . فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها ، لم تنفعل من الاحوال البدنية .

ومما يذكرها ذلك ، ويعينها عليـه ، افعال متعبة وخارجـة عن عادي الفِطَن ؛ بل الفَطِن يتولاها مع التكلف ؛ فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية ، وتهدم ارادتهـا مع الاستراحـة والكسل ، ورفض العناء واخمـاد الغريزة ... فيتقرر لذلك فيهـا هيئة الانزعاج عن هـذا البدن وتأثيراته ، وملكة التسلط على البدن ، فلا تنفعل عنه ... فان دام هـذا الفعل من جهة الانسان ، استفاد ملكـة الالتفات الى جهـة الحق ، والاعراض عن الباطل ، وصـار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة ، بعد المفارقة البدنية .

وهذه الافعال ، لو فعلهـا فاعل ، ولم يعتقد أنها فريضة من عند الله تعالى – وكان مع اعتقاده ذلك ، يلزمه في كل فعـل أن يتذكر الله تعالى ، ويعرض عن غيره – لكان جديراً بأن يفوز من هذا الذكاء بحظ . فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبي من عند الله ، وبارسال الله ، وواجب في الحكمة الالهية ارساله ، وان جميع مايسنه فانما هو ما وجب من عند الله أن يسنه ، وانما يسنه من عند الله .

فالنبي فرض عليه من عند الله ان يفرض عبـاداته ، وتكون

الفائدة في العبادات للعابدين ، بما يبقي به فيهم السنة والشريعة التي هي أسباب وجودهم ، وبما يقربهم عند المعاد من الله زلفى بزكاتهم . ثم هذا الانسان هو المليء بتدبير احوال الناس ، على ماتنتظم به اسباب معيشتهم ، ومصالح معادهم ؛ وهو انسان يتميز عن سائر الناس بتألهه[1] .

٣٧ ــ في ماهية المعاد

اما المعاد في لغة العرب فمشتق من العود . وحقيقته المكان ، أو الحالة التي كان الشيء فيه ، فباينه ، فعاد اليه ؛ ثم نقل الى الحالة الأولى ، أو الموضع الذي يصير اليه الانسان بعد الموت ، لما اتفق أن كان الرأي الاظهر ، والظن الأغلب : ان الشيء الذي يصار اليه بعد الموت ، منفصل عنه قبل الحياة الأولى . فان اكثر الامم على أن الارواح كانت موجودة قبل الأبدان ، وانها كانت في العالم هو الذي ثانٍ بعد هذا العالم ؛ وان عودها اليه ــ للسعيد ــ الى الحيّز الافضل منه ، وهو الجنة والعيون ــ وللشقي ــ الى الحيّز الأوحش منه ، وهو الجحيم والسجين .

وكثير من هؤلاء الاكثرين ، يرون أن أب الانسان وأمه ، وردا من ذلك العالم ، فاتصل منهما نسل يعود اليه . ولهذا في كتب الأوائل ، وصحف الانبياء المتقدمين الاسرائيليين ، والحواريين ، شواهد وحجج . بل ، لهذا في كتاب الله تعالى ـ المنزل على نبيه المصطفى محمد ــ شاهد واضح ، وهو قوله تعالى : « يا ايتها النفس المطمئنة ، ارجعي الى ربك راضية مرضية » . ولا يقال « رجوع » الا الى حيث منه الورود .

---

(١) النجاة ، ٣٠٣ – ٣٠٨

فقد قلنا اذن في المعاد ما هو [1] .

٣٨ ــ حقيقة المعاد وغايته

. . . وانت اذا تأملت وتدبرت ، ظهر لك ، ان الغالب على ظاهر التربة المعمورة ، جثث الموتى المتربة ، وقد حرث فيها وزرع ؛ وتكون منها الاغذية ، وتغذى بالأغذية جثث أخرى ؛ فأنّى يمكن بعث مادة كانت حاملة لصورتي انسانين في وقتين ، لهما جميعاً ، في وقت واحد ، بلا قسمة .

فان قال قائل : انه يُبعث للنفس بدن من أي تراب وأي هواء وماء ونار اتفق ؛ وليس من شرطه أن تكون الاسطقسات الموجودة في الحياة الأولى بعينها ؛ فهو بعينه القول بالتناسخ الصراح . والقول الأول أيضاً ، هو القول بالتناسخ ؛ الا أنه مصوّر في صورة أخرى ؛ بالحيلة القولية .

وأما الحقيقة ، فلا فرق بين المادتين والعنصرين المتشابهين . احداهما قد كانت فيها صورة انسانية فقدت ؛ والأخرى لم تكن فيها، والآن لبستها – أعني في وقت التصوير – عند النشأة الثانية .

فان كان ردّ الروح في احدى المادتين تناسخاً ، فكذلك في المادة الأخرى ؛ اذ البدن الانساني ليس هو البدن الانساني الأول بعينه.

وايضاح هذا ، ان الشريعة الجائية على لسان نبينا محمد ﷺ جاءت بأفضل مايمكن أن تجيء عليه الشرائع واكمله . ولهذا ،

---

(١) رسالة اضحوية في أمر المعاد ، ص ٣٦–٣٧ ، من تحقيق الاستاذ سليمان دنيا ، ونشر دار الفكر العربي بمصر سنة ١٩٤٩ م .

صلح أن تكون خاتم الشرائع ، وآخر الملل . ولهـــذا المعنى قال -- عليه السلام ــ : بعثت لأتمم مـكارم الاخلاق . . . لكن الذي يحتاج اليه من جملة ذلك ، تعريف فضيلة مذهبهـــا في المعاد ؛ وهو أنـّا قد بينّا ، أن الشريعة أفضل قصدها الجزء العملي من أفعال الانسان ، حتى يفعل الخير ، كل واحد مع نفسه ، ومع شريكه في نوعه ، وشريكه في جنسه .

واما المقدار الذي يخوض فيه الكلام الشرعي من أمر المبادىء ، فالدعوة المجملة الى وجود الصانع وصفاته ، ووحدانيته ، وحكمته ، وعدله ، وبراءته عن صفات الملحقين به النقص ؛ ووجود الملائكة ، والاخبار عن العلية الالهية بالجليل دون الدقيق ، ووصفها بما يستحسن عنـــد الجمهور ؛ وتصوير الملائكة في أحسن صورة يتخيلها الجمهور ، دون المعاني العقلية المحضة ، والسمات الروحانية السبحية ، التي لايتخطى اليها دون عقول الحكماء ؛ ثم ترغيب الجمهور وترهيبهم ، بالبشارة والثواب ، والانذار والعقاب ؛ وتصوير السعادة الثوابية ، لا بالصورة الالهية الجليلة الفائقة التي هي عليها ، بل بالصورة المفهومة عندهم ، المستحسنة لديهم ، وهي اللذة والراحة ؛ وتصوير الشقاوة على مقابلة ذلك ؛ وتقسيم اللذة الى المبصرة والمسموعـة ، والمشمومة والملموسة والمطعومة ، والنكاحية من الملموسة ... وتقسيم الراحة الروحانية الى الخلو من الاحزان والمخاوف ، والدوام على الفرح والسرور والنشاط .

واعظم ذلك كله ، زيارة رب العالمين ، وكشف الحجاب عنه – تعالى – لهم . وان أبى ذلك قوم ، فانه شرعي ثابت ، بحكم اتفاق السواد الاعظم عليه ، وتواتر الاخبار به ...

فلا بدّ من تقرير ما أعد للمحسنين والمسيئين من ذلك ، عندهم في

الدار الآخرة ، يتولى من له الخلق والأمر ، تعالى جده ؛ وتصوير ذلك بصورة يفهمونها ويتخيلونها . أما المحسن ، فبأمور عددناها . وأما المسيء ، فبأضداد ذلك ...

فانه اذا لم يمثل لهم الثواب والعقاب الحقيقي ، البعيد عن الافهام بما يظهر ، لم يرغبوا ، ولم يرهبوا . وما لم يبعث ابدانهم ، لم يترشحوا للأمرين .

فوجب في حكم السياسة الشرعية ، تقرير أمر المعاد ، والحساب ، والثواب ، والعقاب ، على هذه الوجوه .

وقد بلغ صاحب شريعتنا – محمد ﷺ – في جميع ذلك ، مبلغاً لايمكن ان يزاد عليه فيه البتة [1] .

فاذا توهم الانسان ، أن هذه الإنية منه ، قد تجردت عن هذه التوابع البدنية ، وفقد انواعاً من اللذة والألم كانت له بالشركة مع البدن ، يكون كمن فقد اللذات والآلام الموجودة في اخوانه والآفه .

واذا نالته آلام ولذات خاصة به ، كان حينئذ هو الملتذ والمتألم بالحقيقة . وهذا له في المعاد ؛ الا أن استيلاء بدنه على نفسه ، وتخييل بدنه اليه أنه هويته ؛ انسى الانسان نفسه ، فظن غيرَهُ أنه هو ؛ وظن خيراته وشروره أنها خيراته وشرور ذاته ؛ وظن أنه اذا خلا عن تلك الخيرات والشرور ، فقد خلا عن الخير والشر بالاطلاق ؛ فظن أنه لاسعادة له ، اذا لم يكن له اللذة الجسمانية ؛ ولا شقاوة له ، اذا لم يكن له الألم الجسماني .

ولم يمكن رفع هذا عن أوهام الناس دفعة ، وفي اول الخطاب ؛

(١) رسالة إضحوية في امر المعاد ، ص ٥٧ – ٦١ .

فاضطر واضعو الشرائع — في الترغيب في الثواب ، والترهيب بالعقاب — الى أن قالوا : ان السعادة الأخروية باللذة الحسية ، والشقاوة الأخروية بالالم الحسي .

والغرض في هذا الفصل ، هو تنزيه النفوس الحكمية ، عن افساد هذا الخاطر المذكور اياها ؛ وتصوير الوهم فيهم ، انهم اذا لم يكونوا في الدار الآخرة اجساماً ، وعلى هذه الصورة ، وفقدوا أبدانهم ؛ فقد استحالوا اشياء أخرى ، وليسوا — هم باعيانهم — المثابين والمعاقبين . واذا لم يكن لهم شيء من اللذات الحسية والآلام الحسية ، فأي مرغوب فيه ومرهوب عنه ، في الدار الآخرة !؟ فكأن المثاب والمعاقب لسنا نحن البشر ، بل جزءاً منا — كأنه مثلاً يدٌ أو رجل منا — وحده يثاب ويعاقب . وهل يكون لنا في ذلك ثواب وعقاب ؟!

فان هذا الظن مما يعم تضليله للنفوس . فاذا قررنا ، أننّا نحن نفوسنا ، وصححنا ان نفوسنا باقية بعد أبداننا ، ظهر من ذلك ، أننّا في الحياة الآخرة ، لانكون استحلنا اشياء أخرى ، بل يكون تجردنا عما لبسناه من الخارجات عنا . فنحن في الحالين جميعاً — نحن بأعياننا — لامستحيلين اشياء غير ما نحن الآن هو ، ولا باقين جزءاً مما نحن الآن هو .

فتبين من هذا ، ان النفس مفارقة للمادة بالذات ، وغير داخلة في الاشارات ، وتعيين الجهات ، البتة .

فالنفس الناطقة اذن ، مفارقة الذات للآلة والمادة . ولما كانت الحواس غير مفارقة للمادة التي هى فيها ، ولم يكن يمكن الحس أن يحس بآلته — وان كان محسوس الجوهر — ولا احساسه ، ولا ذاته ؛

وايضاً ، لو كانت النفس الناطقة قائمة في المادة ؛ لكان تكرر المعقولات الشاقة عليها ، القوية في بابها ، العظيمة التأثير بعظم تأثيرها في المادة ، يضعفها ويكلها .

وايضاً ، لو كانت النفس الناطقة قائمة في المادة ، لكانت تضعف بضعف المادة ضرورة ؛وكانت الشيخوخة في جميع الأحوال ، توهن القوة النطقية ، كما توهن القوى الحسية والحركة القائمة في المادة . لكنه في كثير من المشايخ - بل في اكثرهم — انما يستبين القوة العقلية عند ضعف البدن ، بعد أربعين ـ وهو منتهى قوة البدن ـ ولا سيما عند الستين ، وعند أخذ البدن في الضعف . فليست النفس الناطقة قائمة في البدن .

فالحقيقة من ذات الانسان ، مفارق ، جوهر ، بنفسه (١) .

٣٩ ــ طبقات النفوس بعد الموت

والنفوس المفارقة للأبدان على طبقات :

١) نفوس كاملة منزهة ، ولها السعادة المطلقة .

٢) نفوس كاملة غير منزهة ، وهي في برزخ بينها وبين ابتغائها وتمام تجردها ؛ أو تخلصها عن الهيئات عين اصابة السعادة المطلقة . ولأن أفعالها الشاغلة انقطعت بمفارقة البدن ، تكون آخذة في الشعور بالسعادة ، وممنوعة عنها بالهيئة الرذيلة ، فيؤذيها ذلك أذى شديداً . الا أن هذه الهيأة غير جوهرية لها ، فلا تؤذيها الدهر كله ، بل تنمحي عنها ، وتخلص آخر الأمر الى السعادة الحقيقية . ولأن هذه الهيأة

( ) رسالة اضحوية في امر المعاد ، ص ٩٦ — ١٠٨ .

ثابتة من الحركات الى أنواع من الخير والشر ، وجوهرها طلب اللذيذ الحيواني ، وقد فقد ؛ فذلك ايضاً من آلام النفس في الحياة الأخروية.

٣) ونفوس ناقصة منزهة ، وقع عندها في حياتها ، ان لها كمالاً ؛ فلم تطلبه ، وجحدته ، وناصبته ، واعتقدت غير الحق ؛ فهي متألمة بنقصانها الألم السرمدي .

٤) ونفوس ناقصة منزهة ، ولم يقع عندها أن كمالاً لها البتة ، وخالته غير مالها من الملقى العقلي اليها من المرسلين ، فلم تطلبه ، ولا خوطبت به ، فجحدته .

٥) ونفوس ناقصة منزهة ، لم يقع عندها ذلك ، ولا خطر أن كمالاً لها – وهو معلوم – كنفس البله والصبيان .

فهاتان ، الطائفتان ، تبقى كل واحدة منها ، لا لها السعادة المطلقة ، ولا الشقاء المطلق ؛ لأنها لاتشعر بالكمالات ، فتحن اليها وتطلبها بالجوهر ، فيؤلمها نقصان ذلك الكمال وفقدانه ، كما يؤلم الجائع الجوع ؛ ولا يؤلمها ايضاً الآثار والهيئات الطبيعية المضادة جوهر النفس؛ لأنها منزهة . والطبقة الأولى ، بقدر ما شعرت بالمبادىء ، يكون لها أثر يسير من آثار السعادة .

٦) ونفوس ناقصة غير منزهة ، فيها الشقاوة ان كانت شاعرة أن لها كمالاً ما على الاطلاق ، لازوال لها . وان كان نقصانها خالياً من الشعور بأن لها ذلك ، فلها الألم بحسب الهيأة الرديئة التي ورثتها من عالم الطبيعة .

والذي يلزم من مذهب الاسكندر ، أن النفوس الناقصة على الاطلاق تفسد مع فساد البدن ؛ وذلك أمر غير حق ، ولا مذهب ارسطو . فان النفس على ما قررناه باقية اضطراراً [١] .

---

(١) رسالة أضحوية في أمر المعاد ، ص ١٢٠-١٢٢

علم تدبير المدينة

٤٠ ــ التفاوت بين الناس في الصفات والرتب

ثم منّ (الله) عليهم بفضل رأفته ــ مناً مستأنفاً ، بأن جعلهم في عقولهم وآرائهم متفاضلين ، كما جعلهم في أملاكهم ومنازلهم ورتبهم متفاوتين ؛ لما في استواء احوالهم ، وتقارب أقدارهم ، من الفساد الداعي الى فنائهم ، لما يلقي بينهم من التنافس والتحاسد ، ويثير من التباغي والتظالم . فقد علم ذوو العقول ، أن الناس لو كانوا جميعاً ملوكاً ، لتفانوا عن آخرهم ؛ ولو كانوا كلهم سوقة لهلكوا عياناً بأسرهم ؛ كما أنهم لو استووا في الفقر ، لماتوا ضراً ، وهلكوا بؤساً .

فلما كان التحاسد من أطباعهم ، والتباهي من سوسهم ، وفي أصل جوهرهم ، كان اختلاف أقدارهم ، وتفاوت أحوالهم ، سبب بقائهم ، وعلة لقناعتهم . فذو المال الغُفْل من العقل ، العُطْل من الأدب ، المدرك حظه من الدنيا بأهون سعي ، اذا تأمل حال العاقل المحروم ، واكدار الحُوَّل القُلَّب ، ظن بل أيقن ، أن المال الذي

وجده ، مغير من العقل الذي عدمه ؛ وذو الأدب المعدم ، اذا تفقد حال المثري الجاهل ، لم يشك في أنه فُضّل عليه ، وقُدّم دونه ؛ وذو الصناعة التي تعود عليه بما يمسك رمقه ، لايغبط ذا السلطان العريض ، ولا ذا الملك المديد ؛ وكل ذلك من دلائل الحكمة وشواهد لطف التدبير ، وأمارات الرحمة والرأفة [1] .

٤١ ــ في عقد المدينة

فيجب أن يكون القصد الأول للسانّ في وضع السنن ، وترتيب المدينة على اجزاء ثلاثة : المدبرون ، والصناع ، والحفظة ؛ وأن يرتب في كل جنس منهم رئيساً يترتب تحته رؤساء يلونه ، يترتب عنهم رؤساء يلونهم ، الى أن ينتهي الى أفناء الناس ؛ فلا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود ؛ بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة ؛ وأن تحرم البطالة والتعطل ، وأن لا يجعل لأحد سبيلاً الى أن يكون له من غيره الحظ الذي لا بدّ منه للانسان ، وتكون جنبته معافاة ليس يلزمها كلفة ؛ فان هؤلاء يجب أن يردعهم كل الردع ؛ فان لم يرتدعوا نفاهم من الأرض ؛ فان كان السبب في ذلك مرضاً أو آفة ، أفرد لهم موضعاً يكون فيه امثالهم ، ويكون عليهم قيّم.

ويجب أن يكون في المدينة وجه مال مشترك ، بعضه من حقوق تفرض على الارباح المكتسبة والطبيعية ، كالثمرات والنتاج ؛ وبعضه

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ٣ ، حققه الاب لويس معلوف ونشره في مجلة المشرق ، ثم اعادت نشره المطبعةالكاثوليكية ببيروت سنة ١٩١١ . في « مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهيرفلاسفة العرب »

يفرض عقوبة ؛ وبعضه يكون من اموال المعاندين للسنة ، وهو الغنائم . ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة ، وازاحة لعلة الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة ، ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراض وزمانات ؛ ومن الناس من رأى قتل الميئوس من صلاحه منهم . وذلك قبيح ؛ فان مئونتهم لا تجحف بالمدينة . فان كان لأمثال هؤلاء من قرابته من يرجع الى فضل استظهار من قوته ، فرض عليه كفايته .

والغرامات كلها لا تسن على صاحب جناية ما ، بل يجب أن يسن بعضها على أوليائه وذويه الذين لا يزجرونه ولا يحرسونه ؛ ويكون ما يسن من ذلك عليهم ، مخففاً فيه بالمهلة للمطالبة ؛ ويكون ذلك في جنايات تقع خطأ ، فلا يجوز اهمال امرها مع وقوعها خطأ .

وكما أنه يجب أن تحرم البطالة ، كذلك يجب أن تحرم الصناعات التي يقع فيها انتقالات الاملاك أو المنافع ، من غير مصالح تكون بازائها ؛ وذلك مثل القمار ، فان المقامر يأخذ من غير أن يعطي منفعة البتة ، بل يجب أن يكون الآخذ آخذاً من صناعة يعطي بها فائدة تكون عوضاً ، اما عوضاً هو جوهر ، او عوضاً هو منفعة ، او عوضاً هو ذكر جميل ، أو غير ذلك مما هي معدودة في الخيرات البشرية . وكذلك يجب أن تحرم الصناعات التي تدعو الى اضداد المصالح أو المنافع ، مثل تعلم السرقة ، واللصوصية ، والقيادة ، وغير ذلك .

وتحرم ايضاً الحرف التي تغني الناس عن تعلم الصناعات الداخلة في الشركة ، مثل المراباة ؛ فانها زيادة كسب من غير حرفة تحصله ، وإن كانت بازاء منفعة .

وتحرم ايضاً الافعال التي ان وقع فيها ترخيص ، أدى الى ضد

ما عليه بناء أمر المدينة ، مثل الزنا واللواط ، الذي يدعو الى الاستغناء عن أفضل اركان المدينة ، وهو التزوج .

ثم أول ما يجب أن يشرع فيه ، هو أمر التزوج المؤدي الى التناسل ، وأن يدعو اليه ، ويحرض عليه ؛ فان به بقاء الانواع التي بقاؤها دليل على وجود الله تعالى ؛ وان يدبر في أن يقع ذلك وقوعاً ظاهراً ، لئلا يقع ريبة في النسب ، فيقع بسبب ذلك خلل في انتقال المواريث التي هي أصول الاموال ؛ لأن المال لا بد منه في المعيشة ؛ والمال منه أصل ، ومنه فرع ؛ والأصل موروث او ملقوط أو موهوب ؛ وأصح الأصول من هذه الثلاثة الموروث ، فانه ليس على بخت واتفاق ، بل على مذهب كالطبيعي .

وقد يقع في ذلك – اعني خفاء المناكحات – أيضاً خلل في وجوه أخرى ، مثل وجه وجوب نفقة بعض على بعض ، ومعاونة بعض لبعض ، وغير ذلك مما اذا تأمله العاقل عرفه (١) .

٤٢ – في الخليفة والامام ووجوب طاعتهما

ثم يجب أن يفرض السانّ طاعة من يخلفه ، وأن لايكون الاستخلاف الا من جهته ، او باجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة ، وأنه أصيل العقل ، حاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير ؛ وانه عارف بالشريعة حتى لا أعرف منه ، تصحيحاً يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميع ، ويسن عليهم انهم اذا افترقوا أو تنازعوا للهوى والميل ، أو اجمعوا على غير من وجد الفضل فيه ، والاستحقاق له ،

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٤٧ – ٤٤٩ .

فقد كفروا بالله . والاستخلاف بالنص أصوب ، فان ذلك لايؤدي الى التشعب والتشاغب والاختلاف . ثم يجب أن يحكم في سنته ، أن من خرج فأدعى خلافته ، بفضل قوة أو مال ، فعلى الكافة من أهـل المدينة قتاله وقتله ؛ فان قدروا ولم يفعلوا ، فقد عصوا الله ، وكفروا به ؛ ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن ، بعد أن يصحح على رأس الملأ ذلك منه . ويجب أن يسن انه لاقربة عند الله تعالى – بعد الايمان بالنبي – اعظم من اتلاف هذا المتغلب ، فان صحح الخارجي أن المتولي للخلافة غير أهل لها ، وانه ممنوّ بنقص ، وان ذلك النقص غير موجود في الخارجي ، فالأولى ان يطابقه أهـل المدينة . والمعول عليه الاعظم ، العقل وحسن الايالة . فمن كان متوسطاً في البـاقي ، ومتقدماً في هذين ، بعد أن لايكون غريباً في البواقي ، وصائراً الى اضدادها ، فهو أولى ممن يكون متقدماً في البواقي ، ولا يكون بمنزلته في هـذين . فيلزم اعلمهما أن يشارك أعقلهما ، ويعاضده ؛ ويلزم اعقلهما أن يعتضد بـه ، ويرجع اليه ؛ مثلمـا فعل عمر وعلي . ثم يجب أن يفرض في العبادات أمور لا تتم الا بالخليفة ، تنويهاً به ، وجـذباً الى تعظيمه ؛ وتلك الأمور هي الأمور الجامعة ، مثل الاعياد .

فانه يجب ان يفرض اجتماعات مثل هذه ، فان فيها دعـاء للناس الى التمسك بالجماعة ، والى استعمال عـدد الشجاعة ، والى المنافسة ؛ وبالمنافسة تدرك الفضائل ، وفي الاجتماعات استجابة الدعوات ، ونزول البركات ، على الاحوال التي عرفت من أقاويلنا .

وكذلك يجب أن يكون في المعاملات معاملات يشترك فيهـا الامام ، وهي المعاملات التي تؤدي الى ابتنـاء اركان المدينة ، مثـل المناكحات والمشاركات الكلية . ثم يجب أن يفرض ايضاً في المعاملات

المؤدية الى الأخذ والاعطاء ، سنناً تمنع وقوع الغدر والحيف ، وان يحرم المعاملات التي فيها غرر ، والتي تتغير فيها الاعواض ، قبل الفراغ من الايفاء والاستيفاء ؛ كالصرف ، والنسيئة ، وغير ذلك ؛ وان يسن على الناس معاونة الناس ، والذب عنهم ، ووقاية اموالهم وانفسهم ، من غير أن يغرم متبرع فيما يلحق بتبرعه . وأما الاعداء والمخالفون للسنة ، فيجب ان يسن مقاتلتهم وافناؤهم ، بعد أن يدعوا الى الحق ، وان تباح اموالهم وفروجهم ؛ فان تلك الاموال والفروج ، اذا لم تكن مدبّرة بتدبير المدينة الفاضلة لم تكن عائدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها ، بل معينة على الفساد والشر .

واذ لابدّ من ناس يخدمون الناس ، فيجب أن يكون امثال هؤلاء يجبرون على خدمة أهل المدينة العادلة . وكذلك من كان من الناس بعيداً عن تلقي الفضيلة ، فهم عبيد بالطبع ، مثل الترك والزنج ؛ وبالجملة الذين نشأوا في غير الاقاليم الشريفة ، التي اكثر احوالها ، ان ينشأ فيها امم حسنة الامزجة ، صحيحة القرائح والعقول .

واذا كانت غير مدينة ، ولها سنة حميدة لم يتعرض لها الا أن يكون الوقت يوجب التصريح بأن لا سنة غير السنة النازلة . فان الأمم والمدن ، اذا ضلت ، فسنت عليها سنة ، فانه يجب أن يؤكد الزامها ، واذا أوجب الزامها ، فربما أوجب توكيدها أن يحمل عليها العالم بأمره . واذا كان أهل المدينة الحسنة السيرة ، تجد هذه السنة أيضاً حسنة محمودة ، ويرى في تجددها اعادة احوال مدن فاسدة الى الصلاح ، ثم صرحت بأن هذه السنة ليس من حقها أن تقبل ، وكذبت السان في دعواه انها نازلة على المدن كلها ، كان في ذلك وهن عظيم يستولي على السنة ، ويكون للمخالفين أن يحتجوا في ردها بامتناع اهل تلك

المدينة عنها . فحينئذ ، يجب أن يؤدب هؤلاء ايضاً ، ويجاهدوا ، ولكن مجاهدة دون مجاهدة أهل الضلال والصرف ، او يلزموا غرامة على مـا يؤثرونه ، ويصحح عليهم أنهم مبطلون . وكيف لا يكونون مبطلين ، وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التي انزلها الله تعالى ؟ فان اهلكوا ، فهم لها أهل ؛ فان في هلاكهم فساداً لأشخاصهم ، وصلاحاً باقياً ، وخصوصاً اذا كانت السنة الجديدة اتم وأفضل .

ويسن في بابهم ايضاً ، في انهم إن اريدت مسامحتهم على فداء أو جزية ، فعل .

وبالجملة ، يجب ألا يجريهم وهؤلاء الآخرين مجرى واحداً . ويجب ان يفرض عقوبات وحدوداً ومزاجر ، ليمنع بذلك عن معصية الشريعة ؛ فليس كل انسان ينزجر لما يخشاه في الآخرة .

ويجب أن يكون أكثر ذلك في الافعال المخالفة للسنة ، الداعية الى فساد نظام المدينة ، مثل الزنا ، والسرقة ، ومواطأة اعداء المدينة ، وغير ذلك . فأما ما يكون من ذلك ، مما يضر الشخص في نفسه ، فيجب أن يكون فيه تأديب لا يبلغ به المفروضات .

ويجب أن تكون السنة في العبادات والمزاوجات والمزاجر معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل ؛ ويجب أن يفوض كثير من الاحوال ، خصوصاً في المعاملات ، الى الاجتهاد ؛ فان للأوقات احكاماً لا يمكن أن تضبط . وأما ضبط المدينة بعد ذلك ، بمعرفة ترتيب الحفظة ، ومعرفة الدخل والخرج ، واعداد أهب الاسلحة والحقوق والثغور وغير ذلك ، فينبغي أن يكون ذلك في السايس من حيث هو خليفة ؛ ولا يفرض فيها احكام جزئية . فان في فرضها فساداً ؛ لأنها تتغير مع تغير الاوقات ؛ وفرض الكليات فيها ، مع تمام الاحتراز ، غير ممكن .

فيجب أن يجعل ذلك الى أهل المشورة ؛ ويجب ان يكون السان يسن أيضاً في الأخلاق والعادات سنناً تدعو الى العدالة التي هي الوساطة ؛ والوساطة تطلب في الاخلاق والعادات بجهتين :

فأما ما فيها من كسر غلبة القوي ، فلأجل زكاء النفس خاصة واستفادتها الهيئة الاستعلائية ، وان يكون تخلصها من البدن تخلصاً نقياً .

وأما ما فيها من استعمال هذه القوى ، فلمصالح دينوية . واما استعمال اللذات ، فلبقاء البدن والنسل ؛ وأما الشجاعة فلبقاء المدينة .

والرذائل الافراطية تجتنب لضررها في المصالح الانسانية ؛ والتفريطية لضررها في المدينة (١)

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ص٤٥١ - ٤٥٥ .

علم تدبير المنزل

٤٣ ــ في نشوء الاسرة والاتباع ووجوب السياسة

ثم ليعلم ، ان كل انسان من ملك وسوقة ، يحتاج الى قوت تقوم به حياته ، ويبقى شخصه ؛ ثم يحتاج الى اعداد فضل قوته لما يستأنف من وقت حاجته ؛ وانه ليس سبيل الانسان في اقتناء الاقوات سبيل سائر الحيوان ، الذي ينبعث في طلب الرعي والماء ، عند هيجان الجوع ، وحدوث العطش ؛ وينصرف عنها بعد الشبع والري ، غير معبىء بما افضله ، ولا حافظ لما احتازه ، ولا عالم بعود حاجته اليها ؛ بل يحتاج الانسان الى مكان يخزن فيه ما يقتنيه ، ويحرسه لوقت حاجته. فكان هذا سبب الحاجة الى اتخاذ المساكن والمنازل .

فلما اتخذ المنزل ، وأحرز القنية ، احتاج الى حفظها فيه ممن يريدها ، ومنعها ممّن يرومها . فلو أنه أقام على القنية ، حافظاً لها ، اصداً لطلابها ، اذن أفناها قبل أن يزيد فيها . فاذا اقتنى ثانية ، عادت حاجته الى حفظها ؛ فلا يزال ذلك دأبه ، حتى يصير في مثل

حيز البهيمية التي تسعى الى مرعاها ، مع حدوث حاجتها ؛ فاحتاج عند ذلك ، الى استخلاف غيره على حفظ قنيته ، فلم يصلح خلافته في ذلك ، الاّ من تسكن نفسه اليه ؛ ولم تسكن نفسه الاّ الى الزوج التي جعلها الله — تعالى ذكره — للرجل سكناً . وكان ذلك سبب اتخاذ الأهل .

ولما يغشى الأهلَ بالأمر الذي جعله الله سبباً لحدوث الذرية ،وعلة البقاء والنسل ؛ حدث الولد ، وكثر العدد ؛ وزادت الحاجة الى الأقوات ، واعداد فضلاتها لأوقات الحاجة ؛ واحتاج عند ذلك الى الأعوان القوّام ، والى الكفاة والخدام ، فاذ به صار راعياً ، وصار من تحت يده له رعية .

فهذه أمور قد استوى في الحاجة اليها الملك والسوقة ، والراعي والمرعيّ ، والسائس والمسوس ، والخادم والمخدوم ؛ لأن كل انسان يحتاج في دنياه الى قوت يمسك روحه ، ويقيم جسده ؛ والى منزل يحرز فيه ذات يده ، ويأوي اليه اذا انصرف عن سعيه ؛ والى زوج تحفظ عليه منزله ، وتحرز له كسبه ؛ والى ولد يسعى له عند عجزه ، ويمونه في حال كبره ، ويصل نسله ، ويحيي ذكره من بعده ؛ والى قوّام وكفاة يعينونه ، ويحملون ثقله ؛ واذا اجتمع هؤلاء كان راعياً ومسيماً ، وكانوا له رعايا وسوّاماً ؛ وكما ان المسيم يلزمه أن يرتاد مصالح سائمته من الكلأ والماء نهاراً ، ومن الحظائر والزراب ليلاً ؛ وأن يذكي عيونه في كلائها ، ويبث كلابه في أقطارها ، ليحرسها من السباع العادية ، ومن الآفات الطارقة من السرق والغارة والنهب ؛ وأن يختار لها المشتى الدفيء ، والمصيف الرّيح ، ويرود لها في طلب الكلأ والنُطَف العذاب ؛ وان يتحين وقت عملها ؛ وأن يترقب حين

نتاجها ؛ ويلزمه بعد ذلك ، أن يسوقها الى مصالحها ، ويصرفها عن متالفها ، بنعيقه وصفيره ، وبزجره ووعيده . فان كفاه ذلك في حسن انقيادها ، واستقامة ضلعها ، والا أقدم عليها بعصاه . كذلك يلزم ذا الأهل والولد ، والخدم والتبع – مع ما يحق عليه من حفظهم وحياطتهم ، ومن تحمل مؤنهم وادرار أرزاقهم – احسانُ سياستهم ، وتقويمهم بالترغيب والترهيب ، وبالوعد والوعيد ،والتقريب والتبعيد ؛ وبالإعطاء والحرمان ، حتى تستقيم له قناتهم .

فهذه أقاويل مجملة في وجوب السياسة والحاجة اليها [1] .

٤٤ – في سياسة الرجل دخله وخرجه

ان حاجة الناس الى الأقوات ، دعت كل واحد منهم ، الى السعي في اقتناء قوته ، من الوجه الذي ألهمه الله قصده ، وسبّب رزقه ، من وجوه المطالب ، وسبل المكاسب . ولما كان الناس في باب المعيشة صنفين : صنفاً مكفياً سعيهُ برزق مهنّإ ، سُبّب له من وراثة أو تناهٍ [2] ، وصنفاً محوجاً فيه الى الكسب ، الهم هذا الصنف التسبّبَ الى الأقوات بالتجارات والصناعات . . .

وليعلم ، أنه ليس شيء أزين بالرجل من رزق واسع وافق منه استحقاقاً . ثم ليطلب معيشته بصناعة على أعف الوجوه ، وأرفقها ، وأعفاها ، وابعدها من الشره والحرص ، وأنآها من الطمع الفاحش والمآكل الخبيث .

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ٦٠٥.

(٢) وردت في النسخة التي نقل عنها الاب لويس معلوف « ساه » (هكذا من دون تنقيط) . ولكنه صححها وجعلها « جناه » في النص الذي نشره ، واشار الى ذلك في الحاشية . اما نحن فنرى أنها « تناه » ، وهذا أقوم للمعنى.

وليعلم ، أن كل فضل نيل بالمغالبة والمكابرة ، وبالاستكراه والمجاهدة ؛ وكل ربح حيز بالاثم والعار ، ومع سوء القـــالة وقبح الأحدوثة ، أو ببذل الوجه ونزف الحياء ، أو بثلم المروءة وتدنيس العرض - زهيدٌ وإن عظم قـدره ، نزرٌ وإن غزرت مادته ، وبيلٌ وإن ظهرت هناءته ، وخيمٌ وإن كان في مرآة العين مريّاً . وان الصفو الذي لاكدر فيه ، والعضو (؟) الذي لا كدح معه ، وإن قلّ مقداره ، وخف وزنه - أطيبُ مذاقاً ، وأسلس مساغاً ، وأنمى بركة ، وازكى ريعاً .

فإذا حاز الانسان ما اكتسبه ، فان من السيرة العادلة في ذلك ، أن يكون بعضه مصروفاً في الصدقات والزكوات وأرباب المعروف ؛ وبعضه مستبقى مدخراً لنوائب الدهر ، واحداث الزمان .

فأما الزكوات والصدقات ، فينبغي أن يكون اخراجهـا بطيب النفس ، وحسن النية ، وانشراح الصدر ، والثقة بأنها العدة ليـــوم الفاقة ؛ وأن يوضع معظمها في أهل الخلـّة ، ممن يساتر الناسَ بفقره ، ولا يهتك ستر الله تعالى عن حاله ، ويتوخى بباقيها مَن تلحقه الرقة ، ممن ظهرت عيلته ، وبدت مسكنته ؛ وأن يجعل ذلك خالصاً لوجـه الله ذي الجلال والاكرام ، فلا يستثمر له شكراً ، ولا يترصـــد له جزاء .

والمعروف شرائط ؛ احـداها تعجيله ، فإن تعجيله أهنأ له ؛ والثانية كتمانه ، فان كتمانه أظهر له ؛ والثالثة تصغيره ، فإن تصغيره أكبر له ؛ والرابعة ربُّه ومواصلته ، فإن قطعه يُنسي أوله ، ويمحو أثره ؛ والخامسة اختيار موضعـه ، فإن الصنيعة اذا لم توضع عند من يحسن احتمالها ، ويؤدي شكرها ، وينشر محاسنها ، ويقابلها بالود والموالاة ،

كانت كالبذر الواقع في الأرض السبخة ، التي لاتحفظ الحب ، ولا تنبت الزرع .

فأما النفقات فإن سوادها واصلاح أمرها بين السرف والشح ، ومتردد بين التضييع والتقدير ؛ خلا أن بازاء ذلك امرأً يوجب حسن التثبت ، وهو أنه متى استوفى الانسان حقوق التقدير كلها ، واستعرف شرائط الاقتصاد أجمع ، لم يسلم في ذلك من غميزة الغامز ؛ وذلك النَّصَفَة ؛ وعموم الجور في العضيهة ، وشمولِ البغضاء الموكلة بكل مروءة تامة ، والحسدِ المغري بكل مجد باذخ ، وشرف شامخ . فلهذا ينبغي للعاقل أن يبني بعض أمره في الاتفاق ، على عقول عوام الناس ؛ وأن يستعمل كثيراً من التجوز والإغضاء في المواضع التي يخشى فيها شُبَه السَّرَف ، وعار التضييع . فإن من يمدح السرف من العوام ، أكثر ممن يمدح الاقتصاد ويؤثر التقدير ؛ كما ان من يمدح الاقتصاد ويؤثر التقدير ، أخص وأتم عقلاً ، وأحزم رأياً .

فأما الذخيرة فلا ينبغي للعاقل أن يغفلها ، متي أمكنته ؛ فان الانسان متى بدهه صرف الزمان بحاجة ، لم يكن مستظهر الحال فوق حاله ، واضطر الى الاستعانة بالحال الحاضرة ، فيفصمها عروة عروة ، حتى يبقى معدماً ، والله ولي الكفاية وحسن الدفاع [١] .

٤٥ ــ في سياسة الرجل أهله

ان المرأة الصالحة شريكة الرجل في ملكه وقيّمته في ماله ، وخليفته في رحله ...

وجماع سياسة الرجل أهله ، بجسم وسط (كذا) ثلاثة أمور

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ٩ - ١١ .

لاتدعه ؛ وهي الهيبة الشديدة ، والكرامة التامة ، وشغل خاطرها بالمهم .

اما الهيبة ، فهي اذا لم تهب زوجها ، هان عليها ؛ وإذا هان عليها ، لم تسمع لأمره ، ولم تصغ لنهيه ، ثم لم تقنع بذلك حتى تقهره على طاعتها ... والويل حينئذٍ للرجل ، ماذا يجلب له تمردها وطغيانها ، ويجنيه عليه قصر رأيها ، وسوء تدبيرها ؛ ويسوقه اليه غيها وركوبها هواهـا ، من العار والشنار ، والهلاك والدمار ... وليست هيبـة المرأة بعلها شيئاً غـير اكرام الرجل نفسه ، وصيانة دينه ومروءته ، وتصديقه وعده ووعيده .

اما كرامة الرجل أهله ، فمن منافعها ، أن الحرة الكريمة ، اذا استجلت كرامة زوجها ، دعاها حسن استدامتها لها ، ومحاماتها عليها ، واشفاقها من زوالها ، الى أمور كثيرة جميلة ، لم يكد الرجل يقدر على إصارتها اليها ، من غـير هذا الباب ، بالتكلف الشديد ، والمؤونة الثقيلة . على ان المرأة كلما كانت اعظم شأناً ، وأفخم أمراً ، كان ذلك أدل على نبل زوجها وشرفه ، وعلى جلالته وعظم خطره . وكرامة الرجل أهـله على ثلاثة اشياء ، في تحسين شارتها ، وشدة حجابها ، وترك اغارتها .

وأما شغل الخاطر بالمهم ، فهو ان يتصل شغل المرأة بسياسة أولادها ، وتدبير خدمها ، وتفقد ما يضمه خدرها من أعمالها ؛ فإن المرأة اذا كانت ساقطة الشغل ، خالية البال ، لم يكن لها هم الا التصدي للرجل بزينتها ، والتبرج بهيأتها ، ولم يكن لها تفكير الا في استزادتها ؛ فيدعوها ذلك الى استصغار كرامته ، واستقصار زمان زيارته ، وتسخط جملة احسانه (١) .

---

(١) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١١ – ١٢ .

ويجب ان يؤكد الأمر ايضاً ، في ثبوت هذه الوصلة ؛ حتى لايقع مع كل نزق فرقـــة ، فيؤدي ذلك الى تشتت الشمل الجامع للأولاد ووالديهم ، والى تجدد احتياج كل انسان الى المزاوجة ؛ وفي ذلك انواع من الضرر كثيرة ؛ ولأن اكثر أسباب المصلحة المحبة ، والمحبة لاتنعقد الا بالالفة ، والالفة لاتحصل الا بالعادة ، والعادة لاتحصل الا بطول المخالطة . وهذا التأكد يحصل من جهة المرأة ؛ بأن لايكون في يديها ايقاع هذه الفرقة ؛ فانها بالحقيقة واهية العقل ، مبادرة الى طاعة الهوى والغضب . ويجب ان يكون الى الفرقة سبيل ما ، وان لايسد ذلك من كل وجه ؛ لأن حسم اسباب التوصل الى الفرقة بالكلية ، يقتضي وجوهاً من الضرر والخلل ؛ منها أن من الطبائع مالا يؤالف بعض الطباع ؛ فكلما اجتهد في الجمع بينهما ، زاد الشر والنبوّ ، ونغصت المعايش .

ومنهـا ، ان من الناس من يمنى بزوج غير كفؤ ، ولا حسن المذاهب في المعاشرة ، او بغيض تعافه الطبيعة ؛ فيصير ذلك داعياً الى الرغبة في غيره ، اذ الشهوة طبيعية . وربما ادى ذلك الى وجوه من الفساد ؛ وربما كان المتزاوجان لايتعاونان على النسل ؛ فاذا بدلا زوجين آخرين ، تعاونا . فيجب أيضاً ان يكون الى المفارقة سبيل ؛ ولكن يجب ان يكون مشدداً فيه .

فأما انقص الشخصين عقلاً ، واكثرهما اختلافاً واختلاطاً وتلوناً ، فلا يجعل في يديه من ذلك شيء ، بل يجعل الى الحكام ، حتى اذا عرفوا سوء صحبة تلحقها من الزوج الآخر ، فرقوا .

فأما من جهة الرجل ، فانه يلزمه من ذلك غرامة لايقدم عليه ،

الا بعد التثبت واستصابة ذلك لنفسه من كل وجـــه . ومع ذلك ، فالأحسن ان يترك للصلح وجـه ، من غير أن يمعن في توجيهه ، فيصير سبباً الى طاعة الطيش ؛ بل يغلظ الأمر في المعاودة أشد من التغليظ في الابتداء . فنعم ما أمر به افضل الشارعين ، انها لاتحل له بعـــد الثالثة ، الا بعد أن يوطن نفسه على تجرع مضض لامضض فوقه ، وهو تمكـــين رجل آخر من حليلته أن يتزوجها بنكاح صحيح ، ويطأها بوطء صريح . فانه اذا كان بين عينيه مثل هـذا الخطب ، لم يقـدم على الفرقة بالجزاف ، الا ان يصمم على الفرقة التـامة ، او يكون هنـاك وكالة ، فلا يرى بأساً بفضيحـــة تصحبها لذة . وأمثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب المصلحة لهم .

ولما كان من حق المرأة أن تصان ، لأنها مشتركة في شهوتهـا ، وداعية جداً الى نفسها ؛ وهي مع ذلك أشد انخداعاً ، واقل للعقـل طاعة ؛ والاشتراك فيها يوقع انفة وعاراً عظيمـــاً ، وهي من المضار المشهورة ؛ والاشتراك في الرجل لايوقع عاراً بل حسداً ، والحسد غير ملتفت اليه ، فانه طاعة للشيطان ؛ فبالحري أن يسن عليها في بابهـا التستر والتخدر . فلذلك ، ينبغي أن لاتكون المرأة من أهل الكسب كالرجل ؛ فلذلك يجب أن يسن لها أن تكفى من جهة الرجل ، فيلزم الرجل نفقتها ؛ لكن الرجل يجب أن يعوض من ذلك عوضـاً ، وهو أنه يملكها وهي لاتملكه ، فلا يكون لها أن تنكح غيره .

وأما الرجل فلا يحجر عليه في هذا الباب ، وان حرم عليه تجاوز عدد لايفي بارضاء ما وراءه ويعوله ، فيكون البضع المملوك من المرأة بازاء ذلك . ولست أعني بالبضع المملوك الجماع ؛ فان الانتفاع بالجمـاع مشترك بينهما ، وحظها أكثر من حظه . والاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك ، بل ان لايكون الى استعمالها لغيره سبيل .

ويسن في الولد أن يتولاه كل واحد من الوالدين بالتربية . اما الوالدة فبما يخصها ؛ واما الوالد فالنفقة .

وكذلك الولد ايضاً ، يسن عليه خدمتها وطاعتها واكبارهما واجلالهما؛ فهما سبب وجوده ؛ ومع ذلك ، فقد احتملا مؤونته التي لاحاجة الى شرحها ، لظهورها [1].

٤٧ — في سياسة الرجل ولده

ان من حق الولد على والديه حسن تسميته ، ثم اختيار ظئره ، كي لا تكون حمقاء ، ولا ورهاء ، ولا ذات عاهة ؛ فان اللبن يعدي كما قيل . فاذا فطم الصبي عن الرضاع ، بدىء بتأديبه ، ورياضة أخلاقه ، قبل أن تهجم عليه الأخلاق اللئيمة ، وتفاجئه الشيم الذميمة ؛ فان الصبي تتبادر اليه مساوىء الاخلاق ، وتنثال عليه الضرائب الخبيثة ؛ فما تمكن منه من ذلك ، غلب عليه ، فلم يستطع له مفارقة ، ولا عنه نزوعاً ؛ فينبغي لُغنم الصبي ، أن يجنّبه (مؤدبه) مقابح الأخلاق ، وينكّب عنه معايب العادات بالترهيب والترغيب ، والايناس والايحاش ، وبالاعراض والاقبال ، وبالحمد مرة وبالتوبيخ أخرى ، ما كان كافياً . فإن احتاج الى الاستعانة باليد ، لم يحجم عنه . وليكن أول الضرب قليلًا موجعاً ؛ كما اشار به الحكماء قبلُ ، بعد الارهاب الشديد ، وبعد اعداد الشفعاء ؛ فان الضربة الاولى اذا كانت موجعة ، ساء ظن الصبي بما بعدها ، واشتد منها خوفه ؛ واذا كانت الأولى خفيفة غير مؤلمة ، حسن ظنه بالباقي ، فلم يحفل به .

فاذا اشتدت مفاصل الصبي ، واستوى لسانه ، وتهيأ للتلقين ، ووعى سمعه ، أخذ في تعلم القرآن ، وصُوّر له حرف الهجاء ، ولقن

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء ، ص ٤٤٩ — ٤٥١ .

معالم الدين . وينبغي أن يروي الصبي الرجز ، ثم القصيدة ؛ فان رواية الرجز أسهل ، وحفظه أمكن ؛ لأن بيوته أقصر ، ووزنه أخف . ويبدأ من الشعر بما قيل في فضل الأدب ، ومدح العلم ، وذم الجهل ، وعيب السخف ، وما حُثّ فيه على برّ الوالدين ، واصطناع المعروف وقرى الضيف ، وغير ذلك من مكارم الاخلاق .

وينبغي أن يكون مؤدب الصبي عاقلاً ذا دين ، بصيراً برياضة الاخلاق ، حاذقاً بتخريج الصبيان ، وقوراً رزيناً ، بعيداً من الخفة والسخف ، قليل التبذل والاسترسال بحضرة الصبي ، غير كزّ ولا جامد ، بل حلواً لبيباً ، ذا مروءة ونظافة ونزاهة ؛ قد خدم سراة الناس ، وعرف ما يتباهون به من أخلاق الملوك ، ويتعايرون به من أخلاق السفلة ؛ وعرف آداب المجالسة ، وآداب المؤاكلة ، والمحادثة والمعاشرة .

وينبغي أن يكون مع الصبي في مكتبه ، صبية من اولاد الجلّة ، حسنة آدابهم ، مرضية عاداتهم ؛ فان الصبي عن الصبي ألقن ، وهو عنه آخذ ، وبه آنس . وانفراد الصبي الواحد بالمؤدب ، أجلب الاشياء الى ضجرهما ؛ فاذا راوح المؤدب بين الصبي والصبي ، كان ذلك أنفى للسآمة ، وأبقى للنشاط ، وأحرص للصبي على التعلم والتخرج ؛ فانه يباهي الصبيان مرة ، ويغبطهم مرة ، ويأنف من القصور عن شأوهم مرة . ثم يحادث الصبيان ؛ والمحادثة تفيد انشراح العقل ، وتحل منعقد الفهم ؛ لأن كل واحد من أولئك ، انما يتحدث بأعذب ما رأى ، وأغرب ما سمع ؛ فتكون غرابة الحديث سبباً للتعجب منه ، والتعجب منه سبباً لحفظه ، وداعياً الى التحدث به ؛ ثم انهم يترافقون ويتعارضون الزيارة ، ويتكارمون ويتعاوضون الحقوق ؛ وكل ذلك من اسباب

المباراة والمباهاة ، والمساجلة والمحاكاة ؛ وفي ذلك تهذيب لأخلاقهم ،وتحريك لهممهم ، وتمرين لعاداتهم .

وإذا فرغ الصبي من تعلم القرآن ، وحفظ اصول اللغة ، نظر عند ذلك الى مايراد أن تكون صناعته ، فوجهه لطريقه . فإن أراد (مدبره) به الكتابة ، أضاف الى دراسة اللغة ، دراسة الرسائل والخطب ، ومناقلات الناس ومحاوراتهم ، وما اشبه ذلك ؛ وطورح الحساب ودخل به الديوان ، وعني بخطه . وإن أريد أخرى ، أخذ به فيها ، بعد أن يعلم مدبر الصبي ، أن ليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنة له مؤاتية ، لكن ما شاكل طبعه وناسبه ؛ وانه لو كانت الآداب والصناعات تجيب وتنقاد بالطلب والمرام ، دون المشاكلة والملاءمة ، اذن ما كان أحد غفلا من الأدب ، وعارياً من صناعة ؛ واذن لأجمع الناس كلهم ، على اختيار أشرف الآداب ، وأرفع الصناعات .

ومن الدليل على ما قلنا ، سهولة بعض الأدب على قوم ، وصعوبته على آخرين . ولذلك نرى واحداً من الناس تؤاتيه البلاغة ، وآخر يؤاتيه النحو ، وآخر يؤاتيه الشعر . فاذا خرجت عن هذه الطبقة الى طبقة أخرى ، وجدت واحداً يختار علم الحساب ، وآخر يختار علم الهندسة ، وآخر يختار علم الطب . وهكذا تجد سائر الطبقات اذا افتليتها طبقة طبقة ، حتى تدور عليها جميعاً . ولهذه الاختيارات ، وهذه المناسبات والمشاكلات ، اسباب غامضة ، وعلل خفية ، تدق عن افهام البشر ، وتلطف عن القياس والنظر ، لايعلمها الا الله جل ذكره.

وربما نافر طباعُ انسان جميعَ الآداب والصنائع ، فلم يعلق منها بشيء . ومن الدليل على ذلك ، أن أناساً من أهل العقل ، راموا

تأديب أولادهم ، واجتهدوا في ذلك ، وانفقوا فيه الأموال ، فلم يدركوا من ذلك ما حاولوا . فلذلك ، ينبغي لمؤدب الصبي - اذا رام اختيار الصناعة - أن يزن أولاً طبع الصبي ، ويسبر قريحته ، ويختبر ذكاءه ، فيختار له الصناعات بحسب ذلك ؛ فاذا اختار له احدى الصناعات ، تعرّف قدر ميله اليها ، ورغبته فيها ، ونظر هل جرت منه على عُرفان أم لا ، وهل أدواته وآلاته مساعدة له عليها أم خاذلة ؛ ثم يبت العزم ؛ فان ذلك أحزم في التدبير ، وأبعد من أن تذهب ايام الصبي فيما لايؤاتيه ضياعاً .

فاذا وغل الصبي في صناعته بعض الوغول ، فمن التدبير أن يُعرض للكسب ، ويُحمل على التعيُّش منها ؛ فانه يحصل في ذلك له منفعتان ؛ احداهما اذا ذاق حلاوة الكسب بصناعته ، وعرف غناها وجداها عظيمين ، لم يضجّع في إحكامها ، وبلوغ أقصاها ؛ والثانية انه يعتاد طلب المعيشة ، قبل أن يستوطىء حال الكفاية ؛ فإنّما قلّ ما رأينا من أبناء المياسير ، من سلم من الركون الى مال أبيه ، وما أعدّ له من الكفاية . فلما عوّل على ذلك ، قطعه عن طلب المعيشة بالصناعة التحلي بلباس الأدب (١) . فاذا كسب الصبي بصناعته ، فمن التدبير أن يُزوّج ويفرد رَحْلَه (٢) .

(١) في الطبعة التي بين يدي : وعن التحلي بلباس الأدب .

(٢) ابن سينا : كتاب السياسة ، ص ١٢ - ١٥ .

علم الأخلاق

٤٨ — في سياسة الرجل نفسه

أن أول ما ينبغي أن يبدأ به الانسان من أصناف السياسة ، سياسة نفسه ؛ اذا كانت نفسه أقرب الأشياء اليه ، وأكرمها عليه ، وأولاها بعنايته ؛ ولأنه متى أحسن سياسة نفسه ، لم يعيَ بما فوقها من سياسة المصر .

ومن أوائل ما يلزم من رام سياسة نفسه ، أن يعلم أن له عقلاً هو السائس ، ونفساً أمّارة بالسوء ، كثيرة المعايب ، جمة المساوىء في طبعها واصل خلقها ، هي المسومة ؛ وأن يعلم أن كل من رام اصلاح فاسد ، لزمه ان يعرف جميع فساد ذلك الفاسد ، معرفة مستقصاة ، حتى لا يغادر منه شيئاً ، ثم يأخذ في اصلاحه ؛ والا كان ما يصلحه غير حريز ولا وثيق . كذلك ، من رام سياسة نفسه ، ورياضتها ، واصلاح فاسدها ، لم يجز له أن يبتدىء في ذلك ، حتى يعرف جميع مساوىء نفسه معرفة محيطة ؛ فإنه إن أغفل بعض تلك

المساوىء ، وهو يرى أنه قد عمّها بالاصلاح ، كان كمن يـــدمل ظاهر الكَلْم ، وباطنه مشتمل على الداء . وكما ان الداء اذا قوي على الاهمال وطول الترك ، نقض الاندمال وقذف الجلد ، حتى يبدو لعين الناظر ؛ كذلك العيب الواحد من معايب النفس ، اذا أغفل عنـــه كامناً ، حتى إذ لاح له وجه ظهور ، طلع مكتمنه آمن ما كان الانسان له .

ولما كانت معرفة الانسان نفسه غير موثوق بها ، لما في طبـع الإنسان من غباوة عن مساوئه ، وكثرة مسامحته نفسه عند محاسبتها ؛ ولأن عقله غير سالم عن ممازجة الهوى اياه ، عنـــد نظره في أحوال نفسه ؛ كان غير مستغن في البحث عن أحواله ، والفحص عن مساوئه ومحاسنه ، عن معونة الأخ اللبيب الوادّ ، الذي يكون منـــه بمنزلة المرآة ، فيريه حسَن افعاله حَسناً ، وسيئها سيئاً .

★ ★ ★

وينبغي لمن عني بتعرف مناقبه ومثالبه ، أن يفحص عن أخلاق الناس ، ويتفقد شيمهم وخلائقهم ، ويتبصر مناقبهم ومثالبهم ، فيقيسها بما عنده منها ، ويعلم أنه مثلهم ، وأنهم أمثاله ؛ فان الناس أشباه ، بل هم سواء كأسنان المشط . فاذا رأي المنقبة الحسنة ، فليعلم أن فيه مثلها ، اما ظاهرة وإما مغمورة ؛ فان كانت ظاهرة ، فليراعهـــا وليواظب عليها ، حتي لاتبيـــد ولا تضمحل ؛ وان كانت مغمورة فليُثرها وليُحيها ، وليحافظ على استدعائها ؛ فانها تجيب بأهون سعي وأسرع وقت . واذا رأى المثلبة ، والعـادة السيئة ، والخلق اللئيم ، فليعلم أن ميلها راهن لديه ، إما بادٍ وإمـــا كامن ؛فإن كان بادياً ،

فليقمعه ، وليقهره ، وليُمته ، بقلة استعماله ، وشدة نسيانه ؛ وان كان كامناً ، فليحرسه لئلا يظهر .

وينبغي للانسان أن يعد لنفسه ثواباً وعقاباً يسوسها بهما [1] ؛ فاذا حسنت طاعتها ، وسلس انقيادها ، لما يسومها من قبول الفضائل وترك الرذائل ، اذ [2] أتت بخلق كريم ، أو منقبة شريفة ؛ اثابها باكثار حمدها ، وجلب السرور لها ، وتمكينها من بعض لذاتها ؛ واذا ساءت طاعتها ، وامتنع انقيادها ، وجمحت فلم يسلس عنانها ، وآثرت الرذائل على الفضائل ، وأتت بخلق لئيم ، او فعل ذميم ، عاقبها باكثار ذمها ولومها ، وجلب عليها شدة الندامة ، ومنعها لذاتها حتى تلين [3] .

٤٩ — في الاخلاق

فإن المعتني بأمر نفسه ، المحب لمعرفة فضائله ، وكيفية اقتنائها ، لتزكو بها نفسه ؛ ومعرفة الرذائل ، وكيفية توقيها لتتطهر منها نفسه ؛ المؤثر لها بأن تسير بأقدس [4] السير ، فيكون قد وفى انسانيته حقها من الكمال ؛ المستعد للسعادة الدنيوية والاخروية — يجب عليه تكميل قوته النظرية ، بالعلوم المحصاة ، المشار الى غاية كل واحد منها في كتب احصاء العلوم ؛ وتكميل قوته العملية بالفضائل التي أصولها العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ، المنسوبة الى كل قوة من قواه ؛ وتجنب الرذائل التي بازائها .

أما العفة فإلى الشهوانية ؛ والشجاعة الى الغضبية ؛ والحكمة الى

---

(١) في الطبعة التي بين يدي : به .

(٢) في الطبعة التي بين يدي : اذا .

(٣) ابن سينا كتاب السياسة ، ص ٦ — ٩

(٤) في الطبعة التي بين يدي : بأقسد .

التمييزية ؛ والعدالة اليها مجموعة ، عند استكمال كل واحدة بفضيلتها وفروعها ، التي اما كالانواع لها ، او كالمركب منها . وهي السخاء والقناعة ، والصبر والكرم ، والحلم والعفة ، والصفح والتجاوز ، ورحب الباع وكتمان السر ، والحكمة والبيان ، والفطنة وأصالة الرأى ، والحزم والصدق ، والوفاء والود ، والرحمة والحياء ، وعظم الهمة ، وحسن العهد والتواضع .

فالسخاء والقناعة راجعان منسوبان الى القوة الشهوانية ؛ والصبر والحلم ، والكرم والعفو ، والصفح والتجاوز ، ورحب الباع وكتمان السر ، راجعة ومنسوبة الى القوة الغضبية ؛ والحكمة والبيان ، والفطنة واصالة الرأي ، والحزم والصدق ، والوفاء والود ، والرحمة والحياء ، وعظم الهمة وحسن العهد والتواضع ، راجعة (١) الى القوة التمييزية .

أما العفة فهي ان تمسك عن الشر ، الى فنون الشهوات المحسوسات من المأكل والمشرب والمنكح والانقياد الى شيء منها ، بل تقهرها وتصرفها بحسب الرأي الصحيح .

وأما القناعة ، فهي أن يضبط قوته عن الاشتغال بما يخرج عن مقدار الكفاية ، وقدر الحاجة من المعاش والأقوات ، للأبدان ؛ وان لايحرص على ما يشاهد من ذلك عنده .

وأما السخاء ، فأن يسلس قوته لبذل ما يحوزه من الأموال ، التي لأهل جنسه اليها حاجة ، وحسن المواساة بما يجوز أن يواسي به منها .

ومن الفضائل الغضبية ، فالشجاعة هي الاقدام على مايجب من الأمور ، التي يحتاج أن يعرض الانسان نفسه بها ، لاحتمال المكاره ، والاستهانة بالآلام الواصلة اليه منها ، كالذب عن الحريم ، وغير ذلك .

---

(١) في الطبعة التي بين يدي : راجع .

وأما الصبر ، فهو أن يضبط قوتها على أن يقهرها ألم مكروه ، ينزل بالانسان ، ويلزمه في حكم العقل احتماله ؛ أو يغلبها حب مشتهى ، يتوقف الانسان اليه ، ويلزمه في حكم العقل اجتنابه ، حتى لايتناوله على غير وجهه .

واما الحلم ، فهو الامساك عن المبادرة الى قضاء الغضب ، فيمن يجني عليه جناية ، يصل مكروهها اليه . وقد يسمى هذا كرماً وصفحاً ، وعفواً وتجاوزاً ، واحتمالاً وتثبيتاً وكظم غيظ .

ورحب الباع ، أن لايدع قوة التجلد ، عند ورود الأحـــداث المهمة على الانسان ، واختلاجها في قلبـــه ، إن بشهوة أو غضب أو حرص أو طمع أو خوف مخالفة جوهره الذكي ، الا فسخه ومسخه ، ومحاه ومحقه ؛ ولا يدع فكره في نسخة نفسه وتخيلاتهـا ، تتعـاطى الا الفكرة في جلال الملكوت ، وجناب الجبروت .

يكون ذلك قصاراها ، لايتعداها ، ولا يترك الخيـال في نسخ البتة ، الا مقدمة لرأي اعتقادي أو نظري ، لزينة الهيئة ، لتصير هيئة راسخة في جوهر النفس ؛ وذلك بذكر القدوس ؛ ولا يرخص السنة العقلية في اغفالها ؛ لكن يحجر على النفس ما لا ينبغي ، اذ لا فائدة فيه فصلاً عن فعله ، حتى يصير تخيل الواجب والصواب هيئة نفسانية . وكذلك يهجر الكذب ، قولاً وتخيلاً ، حتى تحدث للنفس هيئـــة صدوقة ، فيصدق الاحلام والفكر ؛ وان يجعل حب الخير للنـاس ، والمنفعة فضلاً اليهم ؛ وعشق الأخيار ، وحب تقويم الاشرار وردعهم ، أمراً طبيعياً جوهرياً ؛ ويحتال حتى لا يكون للموت عظـــيم خطر عنده وذلك بكثرة تشويق النفس الى المعاد ، واخطارها بكل الفساد بالبال ، حتى لا يتمكن تمكن المعتاد .

وأما اللذات ، فيستعملها على اصلاح الطبيعة ، وابقاء الشخص أو النوع أو السياسة ؛ على أن يكون هذا خاطراً عندما يستعمل بالبال ، وتكون النفس الناطقة هي المدبرة ؛ لأن القوة الشهوانية تدعو اليها ، ثم تكون النفس الناطقة تابعة لها . ولتكن جاعلة لنفسها هذه العلل عذراً ؛ بل ينبغي ان تحتال حتى تجعل هيئة بعض اللذات لذاتها ، أمراً طبيعياً للنفس . وكذلك الأمور الغلبية والكرامية.

واما المشروب فانه يهجر شربه تلهياً ، بل تشفياً وتداوياً وتقوياً.

والمسموعات يديم استعمالها على الوجه الذي توجبه الحكمة ، لتقوية جوهر النفس ، وتأييد جميع القوى الباطنة ، لما يرتبط بهذه من الامور الشهوانية . ثم يعاشر كل فرقة بعاداتها ورسمها ؛ فيعاشر الرزين بالرزانة ، والماجن بالمجون ، مستراً باطنه عن الناس . ولكن ، لايتعاطى في المساعدة فاحشة ، ولا يغلظ بهُجر ؛ وأن يسمح بالمقدور والتقدير من المال ، لمن تقع اليه حاجة من الشركاء له في النوع ، اذا لم يكن خلل في المعيشة ظاهراً ؛ وأن يحفظ سر كل أخ ، وأخاه في أهله ، وأولاده ، والمتصلين به ، حتى يقوم في غيبته بجميع ما يحتاجون اليه بمقدار الوسع ؛ وان يفي بما يعد أو يوعد ، ولا يجري في أقاويله الحلف ؛ وان يركب بمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعه ؛ ثم لايقصر في الاوضاع الشرعية ، وتعظيم السنن الالهية ، والمواظبة على التعبدات البدنية ، ويكون دأبه ودوام عمره – اذا خلا وخلص من المعاشرين – تطرية الزينة في النفس والفكرة ، في الملك الأول وملكه ، وكنس النفس عن غبار الناس ، من حيث لا يقف عليه الناس .

فمن عاهد الله ، أن يسير بهذه السيرة ، ويدين بهذه الديانة ،

كان الله له ، ووفقه لما يتوخاه منه ، بمنّه وسعة جوده [1] .

٥٠ ـ في أن الفضيلة وسط وبين طرفين

. . . وكذلك تقدير هذه الفضائل ، وتحديد كل واحد منها مستفاد من أرباب الملل ؛ فالذي يجب على الانسان في ذلك هو تحصيل هذه الفضائل المذكورة ، وتجنب الرذائل التي بازاء كل واحدة منها . وذلك أن اكثر هذه الفضائل هو الوسائط بين الرذائل ؛ والفضيلة منها وسط بين الرذيلتين اللتين هما كالافراط والتفريط . فالعفة وسط بين الشره وما أشبه ، وبين خمود الشهوة . والسخاء وسط بين البخل والتبذير . والعدالة وسط بين الظلم والانظلام . والقناعة وسط بين الحرص والاستهانة بتحصيل الكفاية ، وهي التي تسمى بالانخلال . والشجاعة وسط بين الجبن والتهور .

ومن الرذائل التي ينبغي أن تجتنب ، مما هي مضادة للفضائل المذكورة ، الحسد والحقد (و) سرعة الانتقام الموضوع بازاء الحلم ، والبذاءة والخناء ، والرفث والشتيمة ، والغيبة والنميمة ، والسعاية والكذب ، والجزع الموضوع بازاء الصبر ، وضيق الصدر وضيق الذرع ، واذاعة السر الموضوع بازاء رحب الباع ، والجهل الذي هو من اعظم الرذائل والنقائص ، المضاد للعلم الذي هو الفضيلة العظمى من فضائل القوة التمييزية ، والعي الموضوع بازاء البيان ، والغباوة بازاء الفطنة وجودة الحس ، والعجز الموضوع بازاء الحزم ، والغدر والخيانة ، والقساوة التي بازاء الرحمة ، والوقاحة وصغر الهمة ، وسوء العهد وسوء الرعاية ، والصلف والجور ، والكبر الذي بازاء العدالة .

---

(١) رسالة في علم الاخلاق : ضمن « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات » .

... ان كل انسان مفطور على قوة بها يفعل الأفعال الجميلة ؛ وتلك القوة بعينها تفعل الافعال القبيحة . والاخلاق كلها ، الجميل منها والقبيح ، هي مكتسبة . ويمكن للانسان ، متى لم يكن له خلق حاصل ، أن يحصله لنفسه ؛ ومتى صادفها ايضاً على خلق حاصل ، أن ينتقل بإرادة عن ذلك الخلق .

والذي يحصل به الانسان لنفسه الخلق ، و يكسبه متى لم يكن له ؛ أو ينقل نفسه عن خلة صادفها عليه ، هو العادة . واعني بالعادة تكرير فعل الشيء الواحد ، مراراً كثيرة ، زماناً طويلاً ، في اوقات متقاربة . فان الخلق الجميل انما يحصل عن العادة ، وكذلك الخلق القبيح ... ولذلك اذا اعتدنا من اول أمرنا ، أفعال اصحاب الاخلاق الجميلة ، حصل لنا باعتيادها الخلق الجميل ؛ واذا اعتدنا من اول أمرنا ، افعال اصحاب الاخلاق القبيحة ، حصل لنا باعتيادها الخلق القبيح . والحال في ذلك كالحال في الصناعات ...

والدليل على ان الاخلاق انما تحصل من اعتياد الأفعال التي تصدر عن الأخلاق ، مثل مانراه من اصحاب السياسات الجيدة وافاضل الناس ؛ فانهم يجعلون أهل المدن اخياراً ، بما يعودونهم من افعال الخير . وكذلك اصحاب السياسات الردية ، والمتغلبون على المدن ، يجعلون أهلها اشراراً ، بما يعودونهم من أعمال الشر ...

★ ★ ★

وكما ان الطبيب ، متى صادف البدن أميل الى الحرارة ، أزال ذلك عنه بالبرودة ؛ واذا وجده اميل الى البرودة ، أزال ذلك عنه بالحرارة ؛ كذلك متى صادفنا أنفسنا قد مالت الى الذي من جهة النقصان ، جذبناها الى الذي من جهة الزيادة ؛ ومتى صادفناها قد

مالت الى التي من جهة الزيادة ، جذبناها الى جهة النقصان ، الى أن نوقفها على التوسط ، بحسب تحديدنا الوسط ...

وينبغي أن تعلم ، ان الانفس الانسانية ، ليس فعلها الذي يختص بها أدراك المعقولات فقط ، بل لها بمشاركة البدن أحوال اخرى ، يحصل بسببها لها سعادات ؛ وذلك اذا كانت تلك الأفعال سابقة الى العدالة . ومعنى العدالة ، أن تتوسط النفس بين الأخلاق المتضادة فيما تشتهي ولا تشتهي ، وفيما تغضب ولا تغضب ، وفيما تدبر به الحياة ولا تدبر .

والخلق هيئة تحدث للنفس الناطقة ، من جهة انقيادها للبدن وغير انقيادها له ؛ فان العلاقة التي بين النفس والبدن توجب بينهما فعلاً وانفعالاً . فالبدن بالقوى البدنية يقتضي اموراً ، والنفس بالقوة العقلية تقتضي اموراً مضادة لكثير منها ؛ فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره ، وتارة تسلم للبدن فيمضي في فعله . فاذا تكرر تسلمها له ، حدث من ذلك هيئة اذعانية للبدن ، حتى يعسر عليها بعد ذلك ، ما كان لايعسر قبل من ممانعته وكفّه عن حركته ... فسعادة النفس في كمال ذاتها - من الجهة التي تخصها - هو صيرورتها عالماً عقلياً ، وسعادتها - من جهة العلاقة التي بينها وبين البدن - ان تكون لها الهيئة الاستعلائية .

فالواجب ان نطلب الاستكمال ، بأن نتصور نسبة الامور الى الموجودات المفارقة ، فنستعد بذلك لاستكمال الاكمل عند المفارقة ، وأن نحتال في أن لاتتعلق بالنفس هيئة بدنية ؛ وذلك بأن نستعمل هذه القوى على التوسط . اما الشهوة فعلى سيرة العفة [1] وأما الغضب ، فعلى سيرة الشجاعة . فمن فارق وهو على هذه الجملة ، اندرج في اللذة الأبدية ، وانطبعت فيه هيئة الجمال الذي لايتغير ، مشاهداً فيه الحق

---

(١) في الطبعة بين يدي : العلة .

الأول ، وما يترتب بعلة . وكل ذلك متصور في ذاته ، وهـو كمال ذاته ، من حيث هو النفس الناطقة . فهو الملتذ الحقيقي ، وان لم يشعر بالبدن .

وبعبارة اخرى ، ان السعادة الانسانيـة لاتتم الا باصلاح الجزء العملي من النفس ، وذلك بأن تحصل ملكة التوسط بين الخلقين الضدين . اما القوى الحيوانيـــة ، فبأن تحصل فيها هيئة الاذعان . واما القوى الناطقة ، فبأن تحصل فيها هيئة الاستعلاء والانفعال .

واذا قويت القوى الحيوانية ، وحصلت لهـا ملكة استعلائية ، حدث في الناطقة هيئة وأثر انفعالي ، ورسخ في النفس الناطقة . ومن شأنها أن تجعلها قوية العلاقة مع البدن ، شديدة الانصراف اليه .

واما ملكة التوسط ، فالمراد منه التنزيه عن الهيئات الانقيادية ، وتبقية النفس الناطقة على جبلتها ، مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزيه . وذلك غير مضاد لجوهرها ، ولا مائل بها الى جهـة البدن ، بل عن جهته . فاذا فارقت ، وفيهـا الملكة الحاصلة بسبب الاتصال بالبدن ، كانت قريبة النسبة من حالها ، وهي فيه (١) .

---

(١) رسالة في العهد : ضمن « تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات » .

ألفهرست

الباب الثاني : فلسفته

الباب الثالث : مؤلفاته

نصوص مختارة

تصويب الاخطاء الواقعة

في كتاب « المدخل الى فلسفة ابن سينا »

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٦٤	١	الذي	الذين
٩٧	١٣	مجدد	مجدداً
١٤٩	١٧	فعله	فعلها
١٤٩	١٧	نفسه	نفسها
١٦٦	١	تسلل	تسلسل
١٧١	٥	ولكنها اليقين تتفاوت أيضاً فيما بينهافي درجات	ولكنها تتفاوت أيضاً فيما بينها في درجات اليقين
١٧٥	١٨	متقوماً لما يحل فيه	متقوماً بذاته مقوماً لمايحل فيه
١٨٣	٨	ليس الى	ليس الا
١٨٤	٩	عليين	علتين
١٩٥	١٧	موضوع	موضوعاً
٢٣٨	٢٠	ينتهي بنا القول	ينتهي بنا الى القول
٢٥٨	١١	لافرق لباب فيها	لا لباب فيها
٢٨٩	٥	يسمنّ	يسنّ
٣١٣	١٨	السنة المخالفه النازلة	السنة المخالفة السنة النازلة
٣٣١	١٤	هذه الجانبين	هذين الجانبين
٣٦٩	٧	الذي لا يعبر	الذي يعبر
٤٢٤	٨	خير المحض	الخير المحض

هذا الكتاب

محاولة للالمام بفلسفة ابن سينا من كل جوانبها ، وعرضها في اطار فكري يتفق مع تصنيف الأبحاث الفلسفية ، كما كان يراها هذا الفيلسوف .

ولكنه فضلاً عن ذلك محاولة لتجاوز ابن سينا في تصنيفه ، تمشياً مع التطور الذي آلت اليه الفلسفة وابحاثها ، منذ عصره حتى وقتنا الحاضر .

لذا أتى الكتاب منسجماً مع التصنيف المدرساني للابحاث الفلسفية ؛ فوضع فلسفة ابن سينا في إطار جديد غير إطارها القديم . ولكن دون أن يقضي على تصميم الاطار القديم كلية . أما صورة الفلسفة السينوية المعروضة في هذا الاطار ، فظلت محتفظة بملامحها الأصلية . واذا كان قد طرأ عليها بعض التغيير ، فهذا راجع الى ما خلعه عليها الاطار الجديد ، لا لأنها بدّلت شيئاً من ملامحها .

والكتاب يتضمن أيضاً محاولة لتحليل عصر ابن سينا سياسياً واجتماعياً وثقافياً ، ولتحليل شخصية هذا الفيلسوف وتكوّنها على ضوء علم الطباع الحديث ؛ ثم لاعادة النظر في حياته ، بالاستناد الى سمات هذه الشخصية المكوّنة ، بغية النفاذ الى حقيقة حوادثها .

وقد ذيّل الكتاب بمجموعة من النصوص المختارة ، تساعد القارىء على الانتقال الى قراءة الفيلسوف في مؤلفاته ، مما يجعل خير عنوان ينطبق عليه ، هو :

« المدخل الى قراءة فلسفة ابن سينا » .

المؤلف

الثمن ١٠٠٠ ق ل